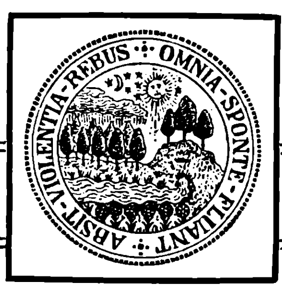


Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für
Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:
Dr. Artur Buchenau

Schriftleiter:
Dr. Georg Heinz



33. Jahrgang
Zehntes bis zwölftes Heft

Jährlich 12 Hefte
November-Dezember 1924

Inhalt:

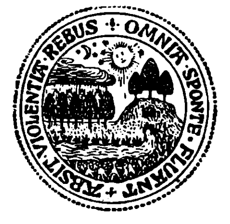
Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C2

Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Schriftleitung:
Dr. Artur Buchenau
Bln.-Charlottenburg, Schloßstr. 46

Dr. Georg Heinz
Berlin O 34, Warschauer Str. 63



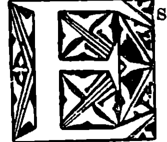
Verlag von
Alfred Unger, Berlin C 2
Spandauer Straße 22

Jährl. ca. 12 Hefte Gm. 20.-
Für das Ausland M. 24.—

33. Jahrgang 1924 | Zehntes bis zwölftes Heft

Die Geisteskultur des Westens in Ostasien.

Von Missionsdirektor D. Dr. Witte,
Privatdozent für allg. Religionswissenschaft a. d. Universität Berlin.



Es gibt in Deutschland heute kleine Kreise, zumal ästhetisch interessierte Menschen, welche für die ostasiatische Geisteskultur schwärmen und sie über die unsrige stellen. Bücher, welche Übersetzungen ostasiatischer Klassiker bringen, oder Werke wie das „Reisetagebuch eines Philosophen" des Grafen Keyserling, geben diesen Neigungen Nahrung. Meist sind es Menschen, welche aus irgendeinem Grunde, meist der Lebensführung, oder auch des intellektuellen Suchens in unseren Zuständen oder unseren heute herrschenden Systemen keine Befriedigung finden konnten. Nun projizieren sie die ganze, starke, von unserer Wirklichkeit in Sein und Denken nicht befriedigte Sehnsucht auf die östliche Welt und verfallen dem Irrtum, als habe die östliche Welt eine wertvollere ideelle Kultur und verwirkliche der Osten seine Ideale auch besser als wir die unsrigen.

Doch weit größer sind bei uns die Kreise derer, welche noch immer die östliche Kultur und die Völker des Ostens zu gering einschätzen und sich als Westländer unendlich erhaben glauben über „die Gelben" ! Eine solche Unterschätzung einer so riesenhaften Völkergruppe, wie es die 500 Millionen Chinesen und Japaner sind, muß sich früher oder später an uns selbst rächen, wäre es auch nur darin, daß unser Hochmut bei jenen eine Verbitterung erzeugt, die dann sogar auf wirtschaftlichem und politischem

Gebiet eine Verständigung erschwert und vielleicht auch jenen, aber ganz gewiß uns schweren Schaden bringen kann. Der Fall „Tsingtau" liegt bereits auf dieser Linie.

Zu einer solchen Geringachtung liegt kein Grund vor; sie ist auch unwissenschaftlich und eines wirklichen Kulturvolkes unwürdig.

Es ist einfach eine Tatsache, daß die Chinesen und Japaner eine sehr feine, vornehme Kultur hervorgebracht haben, und daß sie, zumal die Chinesen, diese Kultur schon hatten, als unsere Vorfahren noch völlig wilde Menschen waren. Sie hatten schon um 1500 v. Chr. religionsphilosophische Schriften, welche den griechischen Naturphilosophen an Tiefe überlegen sind. Mit Konfuzius kommt um 500 v. Chr. ihre Geistesentwicklung eigentlich schon zum grundsätzlichen Abschluß. Was nachher folgt ist nur Ausbau des schon Gesetzten. Aber nicht nur auf philosophischem Gebiet haben sie Hervorragendes geleistet, sondern auch praktisch. Der Ausbau ihres Staatswesens, das schließlich Volksgruppen von großer Verschiedenheit bis zu 400 Millionen Menschen unter einer Regierung vereinigte, und zwar mit einem ganz minimalen Beamtenapparat unter einer vorzüglich organisierten Selbstverwaltung, war ein Meisterstück. Das Herz dieses Staatswesens war der theokratische Gedanke, daß der Kaiser von China als das Oberhaupt der ganzen Menschheit eine religiöse Mittlerstellung einnehme zwischen der obersten Gottheit, dem „Himmel", und allem anderen Sein. So stand er auch über allen Göttern, die er absetzen und erhöhen konnte, nur dem „Himmel" (tiĕn) verantwortlich. Die Menschengeschicke und der gute Ablauf der Natur in Ernte, Regen und Sonnenschein, alles lag in seiner Hand. Dies Dogma gab dem Staat eine ungeheure Autorität.

Aber auch technische Erfindungen haben die Chinesen schon sehr früh gemacht. Um 400 v. Chr. erfand der „religiöse Sozialist" Mo-ti einen motorlosen Flugapparat, der drei Stunden in der Luft bleiben konnte. Etwas später hatten sie bereits ein Tauchboot. Die Porzellanmanufaktur, die Seidenindustrie, den Kompaß, die Buchdruckerkunst u. a. haben sie lange vor uns erfunden und besessen. Ihre Kunst in Skulpturen, Keramik, Baukunst und Malerei ist auf das Feinste entwickelt. Im 11. Jahrhundert haben sie etwa 30 Jahre lang durch den Philosophen und Reichskanzler Wang an shi einen konsequenten Staatssozialismus gehabt, der freilich mit völligem Fiasko endigte.

Und doch ist diese ostasiatische alte Kultur weder in China, ihrem Mutterland, noch in Japan, wo sie eine besondere Note bekam, je über eine gewisse Stufe hinausgekommen. Und alle Beeinflussung durch Europa, an der es seit Marco Polos Zeiten, also seit dem XIII. Jahrhundert, nie gefehlt hat, hat daran nichts geändert. Ja, nach der letzten großartigen Glanzperiode im XVIII. Jahrhundert unter den Kaisern Kang hi und Kiĕn lung scheint sich die alte Kultur Chinas ganz erschöpft zu haben. Und gerade

in der dann folgenden Zeit, in welcher der Westen so unerhörte geistige und technische Fortschritte machte, sank China immer tiefer und schloß sich Japan immer schroffer nach außen ab.

Diesen Fortschritt des Westens konnte das alte Ostasien nie erreichen und nicht mitmachen. Das liegt am Wesen der alten Kultur. Sie ist stets nur Besitz einer kleinen Oberschicht gewesen. Sie ist ganz und gar retrospektiv, indem sie das Leben mit allen Idealen stets an einer „goldenen" Vergangenheit der Vorzeit der ersten heiligen Könige orientierte, und sie ist kollektivierte Kultur, die die Initiative und Entwicklungsfähigkeit des einzelnen Menschen durch die Organisationen auch in den elementarsten Rechten und Regungen unterdrückt und bindet. So erinnert die alte ostasiatische Kultur in vielem an unsere europäische Antike und unser Mittelalter. Nur daß wir eben über diese Stufen hinausgewachsen sind, während sie dort noch heute herrschen, im XX. Jahrhundert.

Unter den europäischen Gelehrten hat bis heute keiner das Wesen und die Fremdartigkeit der ostasiatischen Kultur so klar erfaßt wie Hegel in dem Band seiner Geschichtsphilosophie über die orientalische Welt. Sehr richtig hat er — auf Grund viel dürftigeren Materials, als wir es heute besitzen — darauf aufmerksam gemacht, daß sich aus dem retrospektiven Charakter und der kollektivistischen Art der ostasiatischen Kultur sehr wichtige Folgerungen ergeben für den Charakter und die Lebensart der Ostasiaten. Ihre Initiative zum Fortschritt ist gebunden, es gibt kein persönliches Verantwortungsgefühl, sie haben wohl ein „Gesicht", aber nicht den Begriff der „Ehre", die Wahrhaftigkeit ist gebunden durch den Formalismus von Tradition und Umwelt. Andererseits sind alle passiven Tugenden hervorragend entwickelt, Gehorsam, Einfügung in die vollendet, aber eben auch tyrannisch ausgebildete und herrschende gute Sitte des feinen Benehmens, Geduld, Leidensfähigkeit, Opferbereitschaft der Lebenshingabe, nur daß doch dort das Lebensgefühl gar nicht so hoch entwickelt ist wie bei uns und daher die Hingabe auch nicht so sittlich wertvoll.

Die durch diese Eigenart gesetzte Schranke ihrer Entwicklung wirkt sich nun auch in ihrer Geisteswissenschaft aus. Die Japaner sind an sich von Natur schon noch weniger produktiv als die Chinesen, wie etwa die Slaven weniger schöpferisch sind als die Germanen. Aber auch bei den Chinesen zeigt sich bei all ihrer Forschung ihre Gebundenheit, wobei das Verhältnis von Ursache und Wirkung bisher in bezug auf ihre Naturveranlagung oder Kulturausprägung in dieser Hinsicht nicht zu lösen ist. Fest steht jedenfalls, daß, so tiefe Gedanken im einzelnen ihre Religionsphilosophen gebracht haben, keiner ihrer Klassiker seine Forschungen zu einem System durchdacht hat. Alle ihre Weisheit ist Spruch-Weisheit. Und wo sich die Tiefe der letzten Probleme auftut, biegen sie alle Fragen im Kompromiß ins praktisch Ethische um. So haben sie auch heute gar

nicht das Bedürfnis nach unerbittlich klarer Wahrheitserkenntnis, sondern die Frage des praktisch Nützlichen, und noch dazu in den Formen des als gut Überlieferten, steht ihnen voran. Diese Schwäche ist die Hauptursache, warum bis heute auch die Japaner auf den Gebieten der europäischen Wissenschaften so wenig produktiv sind. Aber auch von den Chinesen ist in dieser Hinsicht nicht eher etwas zu erwarten, als bis sie ihr gesamtes Leben auf die Grundlage unserer westlichen Kultur erhoben haben, die, bei aller Anerkennung der Leistungen der ostasiatischen Kultur, doch nicht nur eine andere sondern auch zugleich eine höhere Kultur ist. Bis aber eine solche Umwandlung der ostasiatischen riesigen Welt erfolgt ist, ergeben sich Perspektiven auf lange Jahrhunderte.

Nach dem Gesagten wird nun begreiflich, daß Ostasien der gegebene Boden war für den Buddhismus, der das „Ich-Sein" und das „Ich-Sein-Wollen" geradezu als Verblendungszustand bezeichnet, aus dem der Mensch erlöst werden muß. Und, als der Buddhismus, zumal in Japan, sich einer kraß weltverneinenden und das Ich unterdrückenden Art erst einmal großen Einfluß gewonnen hatte, wirkte er nun natürlich verstärkend auf den Kollektivismus des gesamten fernen Ostens.

So ist noch heute im XX. Jahrhundert in Ostasien eine große Kultur lebendig, die ganz andersartig ist als unsere Kultur, so andersartig, daß wir Europäer diejenige Kunst, die am unmittelbarsten auf das Gemüt wirkt, die Musik, so, wie die Ostasiaten sie ausgebildet haben, nur als eine Summe unschöner Geräusche, aber nicht als Wohllaut, daher nur als störend und nicht als ergreifend empfinden. Es berührt ganz eigenartig, daß noch heute hochgebildete Ostasiaten, z. B. Universitätsprofessoren, sich bei der Heirat widerspruchslos der alten Familienordnung fügen, nach welcher der Mann die ihm ganz unbekannte Braut zu heiraten hat, die er erst am Hochzeitsmorgen sieht, und die der Familienrat ihm ausgesucht hat. Gewiß, auch uns ist das Leben nicht der Güter höchstes, aber doch ist es für uns sinnlose Lebenshingabe, wenn im russisch-japanischen Kriege Japaner Selbstmord begingen, weil sie nicht gleich in die ersten Schlachten hineinkamen, oder wenn im Sommer 1924 mehr als ein Dutzend Japaner Selbstmord begingen, weil sie die durch die kalifornischen Gesetze Amerikas erfolgte Schändung ihres Landes nicht glaubten überleben zu können, oder wenn chinesische Bettler auf Befehl ihrer Gilde sich willig töten vor dem Hause eines Hartherzigen, der keine Almosen gibt, und den man so bestraft, weil nun der Geist des Toten ihn plagt und er so sein „Gesicht" verliert. Und man muß schon an Werther denken, wenn man auch nur einigermaßen junge, lebensfrische Japaner verstehen will, die sich von den wundervollen Wasserfällen jubelnd in die Tiefe stürzen, weil sie so eins werden mit dem letzten großen Sein.

In diese ganz andersartige Welt kommt nun seit einigen Jahrzehnten unsere westliche Zivilisation und Kultur, mit allem, was sie besitzt. So

kommt dorthin auch alles Veräußerlichte und Minderwertige des Westens, nicht nur unsere gute, sondern auch unsere entartete Kunst, alle flachen Kinostücke, jeder seichte Roman, die Alkoholflut, die in westlichen Ausmaßen dem Osten bisher fremd war, kurz auch alles Unausgeglichene, noch Gärende, jedes neue Problem auch unserer Geistesregungen. Und alles ist ganz anders als ihre bisherige Art. Mit schreiender Reklame drängt sich das Flachste am meisten voran. So ist, was sich da draußen oft selbst als Produkt und Neuestes westlicher „Kultur" anpreist und aufbläht, oft nicht einmal des Namens „Zivilisation" wert, und keine Ehre sondern Schande des Westens.

Natürlich kommt auch das Edelste unserer wirklich guten Geisteskultur hinaus. Aber das wirkt viel stiller. Und doch, auch dies ist ganz andersartig als die altostasiatische Art. Hegel hat das Wesen unserer Geisteskultur in ihrem Anderssein gegenüber der ostasiatischen Kultur als Persönlichkeitskultur, als Individualismus bezeichnet. Wir sind heute über den reinen Individualismus fraglos hinausgewachsen. Wer weiß, ob wir nicht einem neuen Kollektivismus entgegenwachsen. Aber das ist dann eben ein Kollektivismus auf individualistischer Grundlage. Die Befreiung des Individuums nach allen Richtungen, die die mit Hegel selbst vielleicht schon abgeschlossene Periode gebracht hat, ist und bleibt doch die Grundlage, auf der wir weiterbauen. Gegenüber den Schlägen, die man heute so oft dem Individualismus erteilt, muß man dies zu seiner Ehrung sagen. Unser gesamtes Leben in Staat und Gesellschaft, in freier Wissenschaft und in der Erziehung der Jugend zu eigenen Persönlichkeiten, die sich in Freiheit in den Dienst der Ordnungen stellen, bis hin zu dem in der Praxis gewiß nicht immer respektierten, aber doch grundsätzlich gesetzten protestantischen Prinzip der Religiosität als ureigenster Sache des persönlichen Gewissens ist alles bei uns auf dem Individualismus aufgebaut. Aus der Freiheit des einzelnen und aus dem freien Zusammenwirken freier Individuen entspringt die ungeheure Kraft und Tiefe des Denkens und des Handelns, die unsere Kultur kennzeichnen, dem danken wir auch die fast unbegrenzten Perspektiven der Zukunft der Menschheit.

Dieser Individualismus, der bei unserer Kultur vorausgesetzt wird, fehlt in der ostasiatischen Welt ganz. Wo er nun in den großen neuen, westlichen Geistesbewegungen sich auswirkt und in den einzelnen Menschen sich regt, da wirkt er natürlich zerstörend auf die im wesentlichen doch in Ostasien noch herrschende alte Kultur und es gibt die schwersten Konflikte im Einzelleben und viele katastrophale Kämpfe im Volksdasein. Man denkt sich bei uns den Prozeß der Verwestlichung Ostasiens viel weiter fortgeschritten, als er bisher erfolgt ist, und man denkt ihn sich viel einfacher, als er sich vollzieht. Übernommen ist ein großer Teil unserer Technik und der Äußerlichkeiten unserer Zivilisation, aber im Leben herrschen im wesentlichen noch die alten Sitten. Und wo ihre Geltung

erschüttert wird oder schon hinfiel, da geschieht und geschah es unter ungeheuer tiefgreifenden, die gesamte Volksseele aufwühlenden und das Einzelschicksal oft katastrophal revolutionierenden Kämpfen.

Sogar die ostasiatische gebildete Jugend erkennt die Tiefe dieser Konflikte, die sich da für sie auftun, ganz klar. Ich las einmal Aufsätze japanischer zwanzigjähriger Schüler eines Obergymnasiums über das Glück der Jugend. In vielen derselben war ausgeführt, in Japan gehe der Weg der Jugend von völliger Ungebundenheit der frühen Jugendjahre in immer stärkere Unfreiheit, bis der Erwachsene ein willenloser Sklave der Organisationen, zumal der Familie, der Sippe, sei. Im Westen gehe der Weg vom Gehorsam zur Freiheit der Erwachsenen.

Im Einzelleben gibt es nun zahllose Konflikte zwischen der westlich orientierten Jugend mit dem altostasiatischen Familiensystem, bei der Berufswahl, bei der Heirat, auch auf dem Gebiete der Religion. Aber man wird auch verstehen, daß es im heutigen Ostasien naturgemäß viele brüchige Charaktere geben muß, die zwischen Altem und Neuem hin und herschwanken, wobei ihre Kompromißnatur ihnen dies Schwanken erleichtert, und andere, die den Halt am Alten verloren haben und vom Neuen das Tiefste, nämlich die sich selbst an das Sittliche bindende Freiheit, noch nicht gefunden haben. Am krassesten sind diese Entartungen naturgemäß in den Kreisen, die von unserem Geist überhaupt nicht tiefer beeinflußt werden, sondern nur unsere äußerlichen Güter kennen lernen, aber doch glauben, ganz europäisch zu sein, weil sie sich vielleicht so kleiden, das sind die Kaufleute. So erklärt sich deren besonderer Mangel an sittlichem Fonds. In China galten die Kaufleute früher als besonders zuverlässig. Je mehr China aber den Weg Japans geht, um so stärker sind die Klagen über wachsende Unzuverlässigkeit auch der chinesischen Kaufleute.

Im großen Volksleben gibt es natürlich auch die schwersten Kämpfe. Das alte chinesische Kaisertum ist zusammengebrochen infolge des Zusammenpralls der theokratisch-politischen Ideen Chinas mit den demokratisch-extremen amerikanischen Ideen. In China herrscht seitdem fast völlige Auflösung des Staatsgefüges. In Japan, wo eine straffe, kluge Regierung, die alle diese Probleme ganz klar sieht, die Zügel der Entwicklung fest in der Hand hat, verursachte gleichwohl durch die Industrialisierung die stark bolschewistisch beeinflußte Arbeiterbewegung große Not. Und in diesem Lande, in dem heute noch das Kaiserhaus als göttlich gilt und auch faktisch verehrt wird, ist natürlich schon die Einführung des modernen Parlamentarismus ein schweres geistiges Problem. Eine ganz eigentümliche Wirkung der westlichen Strömung ist die Erscheinung der zahllosen Schülerstreiks, auch in Japan, dem typischen Lande der Allgewalt der Behörden. Und selbst in Japan endet fast jeder Schülerstreik mit der Absetzung des betreffenden Lehrers. In dem in Auflösung stehenden

China vollziehen sich diese Schülerstreiks natürlich noch viel grotesker. Man erklärt diese Erscheinung gewöhnlich so, daß man sagt, die moderne Schule — früher kannte man fast nur Familienschulen — ist jedenfalls eine ganz neue Einrichtung, deren autoritative Stellung noch nicht eingewurzelt ist, und die darum auch den Eltern nicht als Autorität gilt.

Wie schwer unsere westliche Kultur von ihnen innerlich zu erfassen ist, ist in China z. B. darin klar, daß man den Lehrerberuf, wie wir ihn verstehen, noch gänzlich unterschätzt. Auch modern gebildete, kluge Chinesen vertreten den Standpunkt, jeder Absolvent einer Mittelschule könne ohne jede weitere Ausbildung sogleich an der absolvierten Schule auch Lehrer sein.

Aus dem Dargelegten wird ersichtlich sein, welch eine Fülle von Problemen und furchtbaren geistigen Nöten die Einführung unserer Geisteskultur für die Japaner und Chinesen bedeutet. Ganz besonders wird ihnen die Umgestaltung noch dadurch erschwert, daß die westliche Kultur nicht in einheitlicher Form zu ihnen kommt sondern in verschiedenen Ausprägungen, die zugleich an verschiedene Sprachen gebunden sind, und daß die Völker, die diese verschiedenen Ausprägungen vertreten, aus politischen und wirtschaftlichen Gründen jedes seine Kultur zur vorherrschenden Geltung bringen möchte. So kommen die Angelsachsen, die Deutschen und die Franzosen dort mit ihren Kulturausprägungen zur Geltung. Und selbst auf den einzelnen Gebieten herrscht dann nicht nur eine Form, sondern wirken diese Formen neben und oft gegeneinander. So gilt in Japan das Vorbild des deutschen und des französischen Rechts. Auf dem Unterrichtsgebiet wirken alle drei Strömungen nebeneinander. Und es gibt eben trotz der grundsätzlichen innersten Einheit der westlichen Kultur doch sehr starke Unterschiede unter den genannten drei Ausprägungen.

Wohl für alle Zeit vorherrschend ist die angelsächsische Kultur, überwiegend in amerikanischer Ausprägung. Mit einer Fülle von Mitteln und Anstalten treibt Amerika glänzende Kulturpropaganda in Ostasien durch seine Missionen. Durch seinen Pragmatismus und die nicht sehr tiefe Art eines Wissenschaftsbetriebes steht Amerikas Art den Ostasiaten fraglos innerlich am nächsten. Aber durch seine naiv-hochmütige Propaganda für amerikanisch-demokratische Ideale wirkt die amerikanische Kultur in diesen ostasiatischen Ländern am stärksten und brutalsten auflösend auf alles Alte. Dieser amerikanische Einfluß hat zielbewußt den altchinesischen Staat zerstört, ohne jedes Verständnis für die Andersartigkeit Chinas und die furchtbaren Folgen dieser Zerstörung.

Die deutsche Kultur könnte wohl praktisch durch ihre maßvolle Art der Auffassung von Autorität und Freiheit den ostasiatischen Völkern die allerbesten Dienste tun. Aber man hat bei uns für Ostasien seit je und bis heute viel zu wenig Verständnis, hat auch oft die Ostasiaten vor den

Kopf gestoßen. So ist die deutsche Kultur wohl in kleinen Kreisen sehr angesehen, aber den großen Strom der Umgestaltung Ostasiens beherrscht sie nicht. Die deutsche Kultur ist auch durch ihre wissenschaftliche, unerbittliche Gründlichkeit für die Ostasiaten die allerschwerste Ausprägung der westlichen Kultur. Sie hat begeisterte Verehrer, aber das sind nicht die vielen, die heute den Haupteinfluß haben. Gleichwohl kann unsere Kultur und wird sie bei geschickter Pflege unserer Beziehungen zu Ostasien ihren ehrenvollen Platz einnehmen im zukünftigen Leben Japans und Chinas.

Wie aber wird sich die sich neu gestaltende zukünftige ostasiatische Kultur ausprägen? Wird sie restlos westlich sein unter völliger Ausschaltung des Alten? Oder wird sich eine Synthese vollziehen, und eine ganz eigenartige neue Form der Kultur entstehen? Man kann sich kaum denken, daß die Kulturkräfte die es in Japan und China fertig gebracht haben, vor Jahrtausenden schon eine feine Kultur zu schaffen, restlos in der westlichen Kultur verschwinden werden.

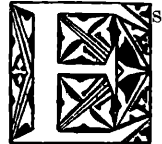
Aber die Aufgabe dieses Aufsatzes ist nicht, die Möglichkeiten der *Lösungen* vor Augen zu führen, die das ostasiatische Kulturproblem zeigt, sondern nur *dies Problem selbst* in seiner Größe und Bedeutung. Das ist in obigen, durch den Raum beschränkten Darlegungen versucht worden.

Das Märchen des Novalis von Eros und Fabel.

Von Justus Obenauer. (Schluß.)



IV.



Es folgt die Abreise des Eros. Weil Ginnistan mit den Wegen Bescheid weiß und überall gut bekannt ist, darf sie Eros begleiten, muß aber die Gestalt der Mutter annehmen, um Eros nicht in Versuchung zu führen. Ginnistan schenkt dem Schreiber, der sich über diese Abreise sehr freut und nur noch die kleine Fabel wegwünscht, ihr Taschenbuch, in dem „die Chronik des Hauses umständlich aufgezeichnet war". Ursprünglich also war die Chronik des Hauses — die Geschichte des Menschen — von lebendigen, immer bildhaft bleibenden Phantasie- und Gedächtniskräften verwaltet; wie die Phantasie die geheime Geschichte der Seele in Mythen und Märchen erzählt, so hatte sie Ginnistan als Chronik in ihr Taschenbuch eingezeichnet. Nun aber wird diese Geschichte, mit der einsetzenden Trennung der Kräfte, dem Schreiber übergeben: die Geschichte wird streng voraussetzungslose Wissenschaft, die keine Märchen mehr duldet.

Sophie segnet nun die Niederknienden ein und gibt ihnen ein Gefäß voll Wasser aus der Schale der ewigen Weisheit mit. Ginnistan über-

nimmt die Führung und besucht mit Eros das Reich ihres Vaters, des Mondes. Damit aber tritt Eros aus der Erdsphäre in die Mondsphäre ein. „Es war Nacht, wie sie abreisten, und der Mond stand hoch am Himmel. Lieber Eros, sagte Ginnistan, wir müssen eilen, daß wir zu meinem Vater kommen, der mich lange nicht gesehen und so sehnsuchtsvoll mich überall auf der Erde gesucht hat. Siehst du wohl sein bleiches abgehärmtes Gesicht? Dein Zeugnis wird mich ihm in der fremden Gestalt kenntlich machen.“

Es folgt ein Gedicht, dessen Verständnis weniger Scharfsinn als vielleicht nur eine über die erste Liebe hinausgewachsene Erfahrung erfordert. Denn es sind nichts anderes als die ersten Liebeserfahrungen, die diese Verse zart andeuten.

Die Liebe ging auf dunkler Bahn,
Vom Monde nur erblickt,
Das Schattenreich war aufgetan —
Und seltsam aufgeschmückt.

Ein blauer Dunst umschwebte sie
Mit einem goldnen Rand,
Und eilig zog die Phantasie
Sie über Strom und Land.

Es hob sich ihre volle Brust
In wunderbarem Mut;
Ein Vorgefühl der künftigen Lust
Besprach die wilde Glut.

So webt die erste Liebe ganz im Element der Sehnsucht: sie überläßt sich vollkommen der führenden Kraft der Phantasie, die als seliger blauer Dunst ihr die ernste Wirklichkeit noch verhüllt. Die Sehnsucht treibt zu endlosem Wandern „über Strom und Land“: diese Liebe ist schweifend, „ohne Rast und Ruh“, voller Mut und Hoffnung und ohne jede Sorge, ein Vorgefühl der noch nicht zum völligen Ausbruch gekommenen wilden Glut. Aber eben dieses phantastischen Elements halber ist auch die Bahn dieser Liebe eine dunkle Bahn, sie verschwebt wie die Wolken und geht im wahrsten Sinne, noch unbeschwert, durch Wüsteneien:

Die Liebe ging durch Wüsteneien
Und durch der Wolken Land,
Trat in den Hof des Mondes ein,
Die Tochter an der Hand.

Hier ist die Liebe also noch „in der Einbildung“, sie ist noch nicht in Sophie. Sie webt in ihren Träumen, wo sie der Welt vergißt. Man denke an die ersten Liebeserfahrungen Fausts, an das Wort: „ich fühle mich in Liebestraum zerfließen“: es ist diese selbe Liebe, in der der Mensch nur

erst träumt, und die Zauber dieses Schatten- und Traumreiches halten Eros deshalb zuerst in den Grenzen dieses Reiches fest.

Nach den alten Überlieferungen, die Novalis hier anregten, spielt diese Liebe im Reich des Mondes. Der Mond ist der Herr aller traumartigen, phantastischen Liebe, wie ja auch der Mond nach der Überzeugung aller romantischen Dichter die Traumkräfte der Seele erregt, und sein selbst so traumartiges Licht sie verstärkt. „Der Mond — so heißt es im Heinrich von Ofterdingen — stand in mildem Glanze über den Hügeln und ließ wunderliche Träume in allen Kreaturen aufsteigen. Selbst wie ein Traum der Sonne lag er über der in sich gekehrten Traumwelt und führte die in unzählige Grenzen geteilte Natur in jene fabelhafte Urzeit zurück, wo jeder Keim noch schlummerte." — Es gibt wohl keine romantische Mondlandschaft, die das substanziell Traumartige des Mondenlichts suggestiver ausdrückte als diese wenigen Worte.

Durch genauere Betrachtung der Gedanken des Novalis über das Wesen des Traums ließe sich das hier Gesagte noch vertiefen. Ich erinnere hier nur an das Gespräch, das sich — am Anfang des Ofterdingen — an den berühmten Traum von der blauen Blume anschließt, wodurch Novalis in allen romantischen Geistern ein neues Interesse für dieses Gebiet des Seelenlebens erweckte. Der ungeheure Abstand der romantischen Weltanschauung, die diesen Gedanken zugrunde liegt, von den heutigen psychologischen Theorien wird nirgends offenbarer als hier. Die erfolgreichste Psychologenschule deutet bekanntlich das gesamte Traumleben als verdrängte Erotik, d. h. aus den allgemeinsten und primitivsten Triebkräften. Novalis begriff umgekehrt das noch Unvollkommene dieser triebhaften Wünsche und Sehnsüchte durch das Traumhafte, das ihr Bewußtsein begleitet; dies Traumhafte aber ist eine Stufe des Halb-Bewußtseins, das er wieder mit dem kosmischen Symbol des Mondes bezeichnete, weil er das Phänomen des Traums so gut wie das der traumartigen Liebe nicht allein von unten, aus der Triebsphäre des abgelösten Subjekts, sondern zugleich aus dem großen geheimnisvollen kosmischen Leben, in dem alles einzelne webt, zu verstehen sucht. Wenn diese Bemühung der romantischen Sehart auch von dem voraussetzungslosen Psychologen heute nicht anerkannt werden kann, so bleibt sie doch schon deshalb berechtigt, weil der Einfluß des Mondlichts auf das Traumleben und auf manche somnambulen Phänomene wohl von niemand geleugnet werden kann. Dem zauberhaften Mondenreiche, das Novalis übrigens mit voller Märchenfreiheit gestaltet, liegen also tiefe Ahnungen zugrunde, die Novalis zwar nicht wissenschaftlich aussprechen konnte, die aber aus dem Weltbild des romantischen Dichters durchaus verständlich gemacht werden können.

Für Novalis den Künstler ist das Mondenreich zugleich das Reich des künstlerischen Träumens. Auch der Künstler webt, insofern er in

sich gekehrt den Visionen einer noch nicht fixierten bildhaft-tönenden Welt hingegeben ist, im gleichen Zauber- und Traumreich. Noch viel mehr aber, wenn er, mitten im wogenden Gedränge der Welt, der äußeren Wirklichkeit abgestorben, großartige Luftschlösser in die Zukunft baut, oder sich epimetheisch den Vorstellungen herrlicherer Vergangenheit, den Träumen glückseligen Arkadiens mit ganzer Seele hingibt.

Ginnistan, die hier als treibende Kraft gedacht werden muß, veranstaltet deshalb zur Ergötzung ihres schönen Gefährten im Garten der Mondburg ein Schauspiel. Es steigen die Lebensbilder in Eros auf, die alles Schöne, alles Glück, allen verschwenderischen Reichtum, aber auch alle Schrecken und alles Elend des Lebens unmittelbar nebeneinander stellen: ein Hinweis auf die Polarität des mit dem Tod ringenden Lebens. Ein Sinn, ein Ziel kann in diesem zwischen polaren Spannungen schwingenden Leben noch nicht deutlich werden.

„Der alte König konnte sich an seiner Tochter nicht satt sehen. Sie fühlte sich zehnfach glücklich in ihrer väterlichen Burg, und ward nicht müde, die bekannten Wunder und Seltenheiten zu beschauen. Ihre Freude war ganz unbeschreiblich, als ihr der König den Schlüssel zur Schatzkammer und die Erlaubnis gab, ein Schauspiel für Eros darin zu veranstalten, das ihn so lange unterhalten könnte, bis das Zeichen des Aufbruchs gegeben würde. Die Schatzkammer war ein großer Garten, dessen Mannigfaltigkeit und Reichtum alle Beschreibung übertraf. Zwischen den ungeheuren Wetterbäumen lagen unzählige Luftschlösser von überraschender Bauart, eins immer köstlicher als das andere. Große Herden von Schäfchen, mit silberweißer, goldener, rosenfarbener Wolle irrten umher, und die sonderbarsten Tiere belebten den Hain. Merkwürdige Bilder standen hie und da, und die festlichen Aufzüge, die seltsamen Wagen, die überall zum Vorschein kamen, beschäftigten die Aufmerksamkeit unaufhörlich. Die Beete standen voll der buntesten Blumen. Die Gebäude waren gehäuft voll von Waffen aller Art, voll der schönsten Teppiche, Tapeten, Vorhänge, Trinkgeschirre und aller Arten von Geräten und Werkzeugen, in unübersehlichen Reihen. Auf einer Anhöhe erblickten sie ein romantisches Land, das mit Städten und Burgen, mit Tempeln und Begräbnissen übersäet war, und alle Anmut bewohnter Ebenen mit den furchtbaren Reizen der Einöde und schroffen Felsengegenden vereinigte. Die schönsten Farben waren in den glücklichsten Mischungen. Die Bergspitzen glänzten wie Lustfeuer in ihren Eis- und Schneehüllen. Die Ebene lachte im frischesten Grün. Die Ferne schmückte sich mit allen Veränderungen von Blau, und aus der Dunkelheit des Meeres wehten unzählige bunte Wimpel von zahlreichen Flotten. Hier sah man einen Schiffbruch im Hintergrunde, und vorne ein ländliches fröhliches Mahl von Landleuten: dort den schrecklich schönen Ausbruch eines Vulkans, die Verwüstungen des Erdbebens, und im Vordergrunde ein liebendes

Paar unter schattenden Bäumen in den süßesten Liebkosungen. Abwärts eine fürchterliche Schlacht, und unter ihr ein Theater voll der lächerlichsten Masken. Nach einer anderen Seite im Vordergrunde einen jugendlichen Leichnam auf der Bahre, die ein trostloser Geliebter festhielt, und die weinenden Eltern daneben; im Hintergrunde eine liebliche Mutter mit dem Kinde an der Brust und Engel sitzend zu ihren Füßen, und aus den Zweigen über ihrem Haupte herunterblickend."

So beschwört vor dem seligen Auge des Eros die Phantasie im Garten ihrer Kindheit den Zauber aller Lebensbilder und ihrer unbegreiflichen Kontraste. Gibt es einen Sinn in diesem ewigen Wechsel, gibt es ein Ziel, wenn das Leben vom Tod ewig wieder verschlungen wird? Ja, gibt es überhaupt ein Glück, wenn dieses Glück nur ein Vergessen und Übersehen des Todes ist, der dicht neben dem Licht seine dunkle Herrschaft pflanzt?

Diese Fragen, die man an dieser Stelle stellen mag, werden im folgenden beantwortet. Die Zukunft (und eben damit auch der tiefere Sinn der Lebensbilder) wird Eros in einem großen geheimnisvollen Traumbild offenbart, das die Entwicklung zum tausendjährigen Reich schon andeutet. Während in den Lebensbildern selbst die Szenen des Todes und die des Lebens noch als Kontraste friedlich nebeneinander stehen, zeigt das große apokalyptische Bild der Zukunft, wie der Tod das Leben selbst angreift. Es ist ein prophetisches Vorgesicht, das über diesen Kampf und den schließlichen Sieg des Lebens über den Tod keinen Zweifel zuläßt.

„Die Szenen verwandelten sich unaufhörlich, und flossen endlich in eine große geheimnisvolle Vorstellung zusammen. Himmel und Erde waren in vollem Aufruhr. Alle Schrecken waren losgebrochen. Eine gewaltige Stimme rief zu den Waffen. Ein entsetzliches Heer von Totengerippen, mit schwarzen Fahnen, kam wie ein Sturm von dunklen Bergen herunter und griff das Leben an, das mit seinen jugendlichen Scharen in der hellen Ebene in munteren Festen begriffen war, und sich keines Angriffs versah. Es entstand ein entsetzliches Getümmel, die Erde zitterte; der Sturm brauste, und die Nacht ward von fürchterlichen Meteoren erleuchtet. Mit unerhörten Grausamkeiten zerriß das Heer der Gespenster die zarten Glieder der Lebendigen. Ein Scheiterhaufen türmte sich empor, und unter dem grauenvollsten Geheul wurden die Kinder des Lebens von den Flammen verzehrt. Plötzlich brach aus dem dunklen Aschenhaufen ein milchblauer Strom nach allen Seiten aus. Die Gespenster wollten die Flucht ergreifen, aber die Flut wuchs zusehends und verschlang die scheußliche Brut. Bald waren alle Schrecken vertilgt. Himmel und Erde flossen in süße Musik zusammen. Eine wunderschöne Blume schwamm glänzend auf den sanften Wogen. Ein glänzender Bogen schloß sich über die Flut, auf welchem göttliche Gestalten auf prächtigen Thronen, nach beiden Seiten herunter, saßen. Sophie saß zu oberst, die Schale in der Hand, neben einem herrlichen Manne, mit einem Eichenkranze um die

Locken und einer Friedenspalme statt des Zepters in der Rechten. Ein Lilienblatt bog sich über den Kelch der schwimmenden Blume; die kleine Fabel saß auf demselben, und sang zur Harfe die süßesten Lieder. In dem Kelche lag Eros selbst, über ein schönes schlummerndes Mädchen hergebeugt, die ihn fest umschlungen hielt. Eine kleinere Blüte schloß sich um beide her, so daß sie von den Hüften an in eine Blume verwandelt zu sein schienen."

So entwickelt das Leben, das durch den Flammentod hindurchgeht und die Feuerprobe besteht, im Tode selbst ein sieghaftes Licht, das den Tod überwindet. Aber dies ist zunächst nichts als ein Bild: Psyche schläft noch in der Blume und hält den kindlichen Eros in diesem pflanzenhaften Schlummer fest umschlungen. Die träumende Seele ist noch nicht zu sich selbst erwacht, die Liebeskraft noch nicht entwickelt, und so vermag sie auch die Herrschaft noch nicht anzutreten. Sie bleibt im Pflanzenhaften der Blume halb verschlossen und mit den vegetativen Kräften, aus denen sie herauswächst, zur Hälfte identisch. Christus und Sophie thronen deshalb hoch über ihnen auf dem verheißungsvollen Bogen, auf dem alle himmlischen Wesen zum Menschen heruntersteigen.

Ein Traumbild also, weniger romantisch und weniger berühmt vielleicht als der Traum von der blauen Blume am Anfang des Ofterdingen, aber von einem weltweiteren großartigeren Sinn und von der gleichen unmittelbar überzeugenden Echtheit des Schauens; eine neue kühne übersinnliche Bildhaftigkeit, Novalis ganz eigentümlich, die aber, eben durch ihre seelenhafte Originalität, auf verwandte Geister, ganz besonders auf Philipp Otto Runge, sichtlich gewirkt hat.

Dies mahnende Vorgesicht, das, künstlerisch und geistig die Höhe des Ganzen, weil es den Gehalt und die Essenz des Märchens in wenige unmißverständliche Bilder konzentriert, die weitere Entwicklung, besonders den Flammentod der Mutter, schon ahnen läßt, ist auch das Größte, was Eros selbst im Traum- und Schattenreich des Mondes erleben kann. Da aber Ginnistan, die Phantasie, den Trank aus der Schale, den Sophie mitgab, verbirgt, um Eros im eigenen heimatlichen Bereich festzuhalten, versteht er auch den weisheitsvollen Sinn all dieser Bilder nicht. Diese ziehen nur, unendliche Lust aufregend, an ihm vorüber, sie ermüden ihn zuletzt, und, da er dankbar und zärtlich ist, gelingt es auch Ginnistan, ihn zu verführen. „Er gedachte mit glühender Sehnsucht seiner Geliebten und umfaßte in süßem Wahn die reizende Ginnistan." So erliegt denn die Liebe im Reich des Mondes, im Reich der Träume und der bezaubernden Schaubilder der Täuschung und dem Wahn, in dem sie sich nun ganz mit den Phantasiekräften verbindet: Eros vereinigt sich, anstatt mit dem zentralen eingeborenen Urbild, mit der Traumkraft des Mondes, was aber sofort für alle anderen Kräfte, die noch auf der Erde zurückblieben, von der größten Folge ist.

Denn während die Liebeskräfte des Menschen, im Traumreich der Phantasie festgehalten, ihres höheren Ziels vergessen, wird der irdische Verstand, der auf der Erde zurückblieb, selbstherrlich; er verwickelt das Gesinde — die subalternen Kräfte, die sich so gern gegen die Herrschaft der Vernunft auflehnen — in eine Verschwörung und bemächtigt sich des Hausregiments! Damit aber beginnt der Kampf gegen das Leben, den das Traumbild andeutet: alle anderen Kräfte erliegen der „Verdrängung". Die Mutter — die ursprüngliche unverdorbene Natur des Gemüts — wird in eiserne Bande gelegt — natürlich durch das mechanisierte Weltbild, das sich der Schreiber ausdenkt, und das, wie Novalis an anderer Stelle sagt (II, 33) „die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle" machte. Man denke auch an das spätere Wort (II, 39): „Die tiefe Bedeutung der Mechanik lag schwer auf diesen Anachoreten in den Wüsten des Verstandes; das Reizende der ersten Einsicht überwältigte sie, das Alte rächte sich an ihnen, sie opferten dem ersten Selbstbewußtsein das Heiligste und Schönste der Welt . . ."

Auch der Vater, der ursprüngliche frische Sinn, muß darben und wird bei Wasser und Brot hingesetzt. Es ist die Zeit, in der Goethe, der „naive Realist", ohne Erfolg übrigens, herrschenden intellektualistischen Theorien sein: „Die Sinne trügen nicht!" entgegensetzte.

Der kleinen Fabel allein gelingt es, auf einer geheimen Treppe in eine unterirdische Welt zu entkommen. Der Schreiber zertrümmert, in seiner Wut darüber, daß sich der Geist der Kunst seiner Herrschaft entzieht und daß die Schale fehlt, den Altar. Dies alles aber wäre unmöglich ohne die Verirrung des Eros im Traumreich des Mondes.

Künstlerische Menschen werden dies ohne weiteres begreifen. Auch die Kunst kann nach zwei Seiten abirren. Schaut der Künstler in den Zeiten der Aufklärung und des beginnenden Materialismus keine großen Menschheitsziele mehr, hat er kein Herz für die Notwendigkeiten der Erdentwicklung, dann wird er sich zunächst in einer subjektiven umhüllenden Traumsphäre einschließen, in der die Seele die in ihr aufsteigenden Bilder genießt, gleichviel, welche und wieviel Wirklichkeiten sie ausdrücken. Aber nur der besonnene, die Welt bis in ihre Tiefen durchschauende, wahrhaft begnadete Geist vermag den Bildern die tiefere Weltbedeutung zu geben. Auf diesem Wege also artet die Kunst in seelenlose spielerische Traumphantastik aus, die das unendlich Problematische und Änigmatische des Lebens nicht zwingt, keine Tiefen mehr aufrührt und niemand fördert oder befruchtet.

Novalis hat als romantischer Künstler diese erste Gefahr besonders klar durchschaut. Romantische Kunst bedeutete keineswegs die Vorherrschaft der Phantasie und das Ausweichen und Übersehen der Wirklichkeiten, die der Materialist allein anerkennt: niemand hätte die Entwick-

lung der romantischen Dichtung zur Phantastik mehr bedauert als er. Wir finden unter seinen Fragmenten Worte wie diese: „Ich bin überzeugt, daß man durch kalten, technischen Verstand und ruhigen, moralischen Sinn eher zu wahren Offenbarungen gelangt als durch Phantasie, die uns bloß ins Gespensterreich, diesen Antipoden des wahren Himmels, zu leiten scheint.“ Novalis war es also in der Kunst um die Gestaltung „wahrer Offenbarungen“ zu tun, und so ist ja auch das Märchen nichts weniger als nur phantastisch. Zu diesen wahren Offenbarungen gelangt aber nur der alle höheren Kräfte in sich entwickelnde Künstler, der sein Künstlertum bis zum echten Sehertum zu steigern vermag; die Kräfte des Verstandes sind dabei so wenig auszuschließen wie die der Sittlichkeit im höheren Sinne. Verliert sich aber Eros, die Zentralkraft, die zur Weltdurchdringung und Weltbefreiung berufen ist, im Zauber des phantastischen Mondreichs, dann wird andererseits der Verstand in dieser Welt, die von den höheren Kräften verlassen ist, allmächtig, er vertreibt den Geist der echten Poesie, der die Erscheinungen in ihrer ewigen Wahrheit darstellt, er vergewaltigt die Natur und den für alle Wunder des Lebens ursprünglich aufgeschlossenen Sinn, bis schließlich dieser gleiche Verstand in dem schwachen Künstler so allmächtig wird, daß dieser über ein formales Intellektualisieren und Geometriesieren nicht mehr hinauskommt. Diese Entwicklung haben wir alle inzwischen erlebt: es ist die zweite Verirrung.

Wir alle erfahren beständig diese doppelte Möglichkeit des Abirrens, auf die schon oft verwiesen wurde und die Goethe sich durch die Begriffe des Mephistophelischen und des Dämonischen verständlich zu machen suchte. Das Sichverlieren an die weltvergessende Traumsphäre wie an die das Leben nur zu gern vergewaltigende Intellektsphäre wiederholt sich auf allen Gebieten, selbst auf dem der Politik, wo sich die einen in reaktionären Macht- und Königsträumen berauschen und das Vergangene in der Gestalt des Vergangenen noch einmal zu beschwören versuchen und wo die anderen den Reichtum des sozialen Lebens und seiner notwendigen Gliederungen durch Theorien des Verstandes vergewaltigen, die, während sie das Erdenparadies heraufführen sollen, die Herrschaft in die Hände des niedersten Gesindes legen und den Menschen nur völlig unter die Gewalt des Schreibers bringen. Beide Parteien fehlen, und während sie sich gegenseitig zu vernichten bemühen, vermag der die lebendige Gemeinschaft der Menschen und Völker bringende zentrale Geist des Eros sich nicht eher zu verkörpern, bis durch die Kämpfe der beiden Gegner die Krise vollendet und die Wiedergeburt möglich gemacht ist, die auch das Märchen auf seine Weise andeutet und die durch Aufklärung und Lehre zu beschleunigen der das Verhältnis der Weltkräfte wesenhaft erkennende Mensch allein die Pflicht hat.

\+ + +

V.

Wir haben das Märchen bis etwa zur Mitte gedeutet. Hat man es bis hier wirklich verstanden, dann ergibt sich alles andere und Spätere nach den einfachsten Gesetzen der Logik und Symmetrie, mühelos und ohne jede Schwierigkeit: ein Beweis, daß unsere Deutung bisher richtig war. Der weitere Fortgang sei deshalb nur in den Hauptzügen angegeben.

Fabel, der Geist der Poesie, sieht sich durch die nüchterne Gewaltherrschaft des Schreibers in jene unterirdischen Reiche vertrieben, zu denen eine geheime Treppe, die der Schreiber nicht findet, hinabführt. Hier scheinen nun Licht und Schatten ihre Rollen vertauscht zu haben: alles Wesenhafte strahlt schwarze Finsternis. Fabel gelangt also tatsächlich ins Gespensterreich, zu den Antipoden des Himmels. Auch dieser Aufenthalt der Fabel im Totenreich ist eine Folge der verhängnisvollen Verbindung von Eros und Ginnistan, von Liebe und Einbildung. „Alle Figuren waren hier dunkel. Die Luft war wie ein ungeheurer Schatten; am Himmel stand ein schwarzer strahlender Körper. Fabel freute sich, in einer anderen Welt zu sein.“ Durch den Vorhof dieses dem Licht des Himmels antipodischen Totenreichs gelangt Fabel bis zu dem Tor, vor dem die Sphinx ruht. Mit ihr führt Fabel ein tiefsinniges Gespräch; ihre Weisheit zeigt sich der Sphinx überlegen, weil sie prophetischen Geistes ist und die Zukunft kennt. Für die Sphinx ist die Liebe noch in der Einbildung. Fabel ruft triumphierend das Zauberwort „Sophie und Liebe!“, dessen Sinn wir schon erkannten, während die alte Sphinx auf die Frage nach Sophien nur Undeutliches vor sich hinmurmelt. Dies Wort öffnet Fabel das Tor der ungeheuren Höhle, wo die Parzen, die feindlichen Schwestern, im Dienst des Todes „bei der kärglichen Nacht einer schwarzbrennenden Lampe ihr wunderliches Geschäft“ treiben: sie spinnen hier das zwangsläufig dem Tod zueilende Schicksal des Menschen. Für Fabel haben sie nur rauhe Worte und ein scheeles Gesicht. Sie soll ihnen die alten, von den Lebensfäden abgeschnittenen Enden — vielleicht Überreste vitaler Kräfte Gestorbener —, die in ungeheuren Haufen überall herumliegen, zu einem neuen Faden zusammendrehen: ein gefährliches Geschäft, wie sie wohl wissen, denn diese Überreste der Lebensfäden besitzen noch ein gewisses Eigenleben, das sich einer solchen Verarbeitung leicht widersetzen kann. „Wenn du saumselig spinnst oder der Faden reißt, so schlingen sich die Fäden um dich her und ersticken dich.“

Aber die furchtlose Fabel läßt sich nicht schrecken. Sie beschwört im Spinnen, wohl auch kraft ihrer eignen Phantasie, eine Unmenge von spukhaften Fratzen, scheußlichen Karikaturen und elementaren Larven, wahre Ausgeburten dieses dem Himmel antipodischen Gespensterreichs. Sie verheißt diesen unerlösten Schemen, die bis jetzt „nur Traum und

Zauberei“ seien, ihrem eigenen prophetischen Geist getreu, den nahen Morgen, der auch in ihre Nacht fallen wird. Das Lied, das sie singt und durch das sie der Larven Herr wird, sagt ihnen, daß das Verspinnen der Reste in einen Faden sie zugleich dem Strom des einen großen Lebens wiedergeben soll, von dem sie sich in traumseelenhafter Vereinzelung verirrt haben: sie verheißt ihnen die Seligkeit dieses neuen, alle einenden großen Lebens:

Ein jeder lebt in allen,
Und all in jedem auch.
Ein Herz wird in euch wallen
Von einem Lebenshauch ...

Zum Dank dafür, daß Fabel sie diesem seligen Alleben zurückzugeben verspricht, bittet sie die Fratzen, die Schwestern, die Fabel zu verderben dachten, zu necken. Die hämischen Alten warten noch auf ihr Jammergeschrei, entsetzen sich aber plötzlich, „als auf einmal eine erschreckliche Nase über ihre Schultern guckte, und, wie sie sich umsahen, die ganze Höhle voll der gräßlichsten Figuren war, die tausenderlei Unfug trieben“. Diese Ausgeburten der verwegensten und willkürlichsten Phantastik, die Fabel im Totenreich aus dem Stoff der Reste spinnt, sind also so häßlich, daß sie selbst diese furchtbaren Dienerinnen des Todes verwirren und in Schrecken versetzen. Die Lichterchen verkriechen sich schließlich vor einer Alraunwurzel, die der in die Höhle tretende Schreiber mit sich bringt. Dieser veranlaßt die Alten, Fabel, die er zu verderben wünscht, fortzuschicken, um Taranteln zu fangen, die zur Bereitung des Öls der schwarzen Lampe nötig sind. Um Fabel, die er nun völlig in seiner Gewalt glaubt, zu kränken, prophezeit er nur Böses: Eros fliegt ohne Rast und ohne Friede umher und wird die Schere der Alten fleißig beschäftigen; die Mutter, die, als gute Natur, ohne Leidenschaft gewesen und die Parzen oft zwang, die Fäden länger zu spinnen, als diesen lieb war, wird morgen ein Raub der Flammen werden. Es gelingt ihm auch, dem guten Herzen der kleinen Fabel Schmerz zu bereiten: „Er kitzelte sich, um zu lachen, wie er sah, daß Fabel einige Tränen bei dieser Nachricht vergoß.“ Aber Fabel entkommt den Schwestern: sie findet auch hier einen geheimen Ausweg nach oben und tritt vor Arktur mit der frohen Verheißung: „Heil deinem festgegründeten Throne! Frohe Botschaft deinem verwundeten Herzen! Baldige Rückkehr der Weisheit! Ewiges Erwachen dem Frieden! Ruhe der rastlosen Liebe! Verklärung des Herzens! Leben dem Altertum und Gestalt der Zukunft!“ Fabel erhält für diese frohe Botschaft von dem König der Sterne die himmlische Leier, die ihre weissagenden Kräfte stärken und die Eridanus, der Himmelsfluß, aus seinen blinkenden Fluten zieht.

Auf ihrem Rückweg über die Erde findet sie Eros und Ginnistan. Mit beiden ist eine große Veränderung vorgegangen. Ginnistan ist ab-

gezehrt, bleich, schlank und ernst geworden, und man erkennt in ihren Zügen die Spuren eines hoffnungslosen Grams und einer rührenden Treue. Die durch diese Treue geläuterte Phantasie gibt sich selbst die Schuld, daß Eros so wild und unbeständig wurde. „Die stille Glut seines Gesichts war in das tändelnde Feuer eines Irrlichts, der heilige Ernst in verstellte Schalkheit, die bedeutende Ruhe in drollige Beweglichkeit verwandelt." Die Verwüstungen, die sein Bogen anrichtet, sind unübersehbar. ‚Ich habe nichts zu tun als die Unglücklichen zu trösten und habe doch selbst Trost nötig." Als Eros vorüberzieht, gelingt es Fabel, durch ein Lied auf der himmlischen Leier Eros zur ernsten Besinnung zu bringen: der Bogen entfällt ihm, und die Eroten entschlummern auf dem Rasen. „Während des Gesanges waren von allen Seiten Taranteln zum Vorschein gekommen, die über die Grashalme ein glänzendes Netz zogen und lebhaft nach dem Takt sich an ihren Fäden bewegten."

Man hat diese giftigen Taranteln wohl richtig als die Leidenschaften verstanden (Dilthey), „die in der Gegenwart des unsteten Eros zum Vorschein kommen und die die Parzen brauchen, um den Lebensfaden des Menschen zu verkürzen". Fabel bringt sie durch ihre sanfte Musik in ihre Gewalt, so daß sie samt ihrem Gespinst hinter ihr herziehen, wie die Kinder hinter dem Rattenfänger. „Ihre Saiten ruhten nicht, und die Taranteln folgten auf schnell gesponnenen Fäden den bezaubernden Tönen."

Es folgt die herrliche Erzählung von dem Flammentod der Mutter, die das Sonnenlicht so völlig in sich hineinzieht, daß die Quelle äußeren Lichtes versiegen muß: „Die Sonne stand feuerrot vor Zorn am Himmel, die gewaltige Flamme sog an ihrem geraubten Lichte, und so heftig sie es auch an sich zu halten schien, so ward sie doch immer bleicher und fleckiger. Die Flamme ward weißer und mächtiger, je fahler die Sonne ward. Sie zog das Licht immer stärker in sich, und bald war die Glorie um das Gestirn des Tages verzehrt und nur als eine matte, glänzende Scheibe stand es noch da, indem jede neue Regung des Neides und der Wut den Ausbruch der entfliehenden Lichtwellen verwehrte. Endlich war nichts von der Sonne mehr übrig als eine schwarze ausgebrannte Schlacke, die herunter ins Meer fiel. Die Flamme war über allen Ausdruck glänzend geworden. Der Scheiterhaufen war verzehrt. Sie hob sich langsam in die Höhe und zog nach Norden." Das Feuer der Sonne, die Glut, die alles, was lebt, erhält, aber auch als äußere Kraft zu zerstören vermag, ist zum nur heilsamen inneren Licht geworden; die Sonne hat sich in den Menschen selbst zurückverwandelt. Auch dies ist alte Tradition; ich erinnere nur, statt allem anderen, an das Wort von Franz von Baader: „Das äußere Licht wird aufhören, wenn das innere Licht wieder leuchten wird wie ehemals."[1])

---

[1]) Nach Apokal. 6, 12; 22, 5: „Und es wird keine Nacht mehr geben, und sie brauchen keinen Leuchter und kein Sonnenlicht . . ."

Fabel tritt nun in den Hof und das alte Haus, in dem die Gemeinschaft der Kräfte ursprünglich wohnte: sie sind verödet und verfallen, die Stiegen zerbrochen und voll wimmelnden Ungeziefers; alles ist von Dorngesträuchern überwuchert. Hier hausen nur noch der Schreiber und seine Gesellen. Sie waren sehr über den Untergang der Sonne erschrocken, hatten sich aber vergeblich angestrengt, die gewaltige Flamme zu löschen. Schmerz und Angst preßt ihnen entsetzliche Verwünschungen und Klagen aus. Mit wütendem Geschrei stürmen sie auf die kleine Fabel ein, um an ihr den Grimm auszulassen, treten aber dabei in das Gewebe der Taranteln und werden von den gereizten Tieren gebissen. „Der ganze Haufe fing nun wie toll an zu tanzen, wozu Fabel ein lustiges Lied spielte."

Wieder gelangt Fabel auf der geheimen Treppe zur unterirdischen Welt, wieder weiß Fabel alle Fragen der Sphinx zu beantworten: die Rache kommt plötzlicher als der Blitz (für den Schreiber). Unrechter Besitz (des Hauses) ist am vergänglichsten. Nur wer sich selbst kennt, kennt die Welt. Die Liebe ist das ewige Geheimnis; es ruht nicht mehr „in der Einbildung", sondern bei Sophien. Nun wird das Innerste der Unterwelt zerstört: die Parzen kommen in dem Gewebe der Taranteln, in die im Feuer gewachsene Blumen (tödliche Leidenschaften) hineingestickt werden, um: sie fallen ihren Schwestern den blutsaugerischen Kreuzspinnen, zum Opfer. Die Schere fliegt dem eisernen Schilde des Perseus zu. der auch die Schwestern mit seinem Schilde zudeckt.

Noch sind verschiedene Arbeiten zu vollbringen: der alte Atlas, dem die Last der Erde zuletzt zu schwer wurde, wird aus seinem Schlummer erweckt; Turmalin,[1]) der Blumengärtner, und Gold stehen Fabel bei diesem Werke bei. Die Erde soll wieder leicht werden, „wie sie es immer den Guten war."

Die alten Zeiten kehren zurück; auch der paradiesische Garten der Hesperiden soll — an Sophiens Seite — wieder neu blühen, und die goldene Frucht duften.

---

[1]) Der Turmalin spielt in der Naturphilosophie der Zeit eine bedeutende Rolle. Vgl. Aepinus zwo Schriften von der Ähnlichkeit der elektrischen und magnetischen Kraft und von den Eigenschaften des Turmalins, Gräz 1771; Schelling I, II, 125, u. I, IV, 55: „Es gibt einen Körper, von welchem unsere Theorie des Zusammenhangs der Wärme mit dem Magnetismus abstrahiert scheinen könnte . . . es ist der Turmalin, dieser merkwürdige Stein, welcher den Übergang vom Magnetismus zur Elektrizität bezeichnet, und welcher durch bloße Erwärmung . . . augenblickliche Polarität erlangt." Novalis notiert III, 247: „Der Turmalin ist beständig magnetisch und beständig elektrisch zugleich, er hat die stärkste Erregbarkeit gegen beide Kräfte." Dieser seltenen Eigenschaften wegen vermag er auch blitzartig den elektrischen Lebensstrom, der vom Gold und dem aus der Schale gegossenen Wasser ausfließt, in den gelähmten Körper des Atlas zu ziehen. — Baader deutet übrigens die Kraft, durch die Atlas die Erde trägt, als mit der des Christus identisch: „wie ein Herz, welchem der kräftige Träger aller Dinge (wie Paulus das Urwort nennt) innewohnt, diese Welt trägt und erträgt, durch Hilfe des wahren Herkules, ohne welche der Mensch als Atlas (dieses Wort bedeutet einen unter der Last Erliegenden) dem Universum erliegt." (Ges. Schriften, IV, 237.)

Fabel eilt dem alten Hause zu. „Es war zur völligen Ruine geworden. Efeu umzog die Mauern. Hohe Büsche beschatteten den ehemaligen Hof, und weiches Moos polsterte die alten Stiegen.“ Aber der Altar ist wieder aufgebaut, an dem Sophie wie ehemals waltet, und der schlummernde, nun geläuterte Eros, der ihr zu Füßen liegt, sieht ernster und edler wie je aus. Auch Ginnistan, die sich weinend über den ebenfalls tiefschlummernden Vater beugt, hat ihr Aussehen geändert: „ihre blühende Anmut war durch einen Zug von Andacht und Liebe unendlich erhöht“. Der Vater wird erweckt und mit Ginnistan vereinigt. Wieder spielen bei dieser Erweckung (wie bei der des Atlas und später bei der Freyas) die naturphilosophischen Grübeleien der Zeit über das Wesen der Elektrizität ihre für ein Märchen vielleicht zu schwer verständliche Rolle: Gold und Zink sind die Gehilfen, Gold füllt das Behältnis, worin der Vater lag, mit einer glänzenden Flut, und der Körper schwimmt auf den zitternden Wellen. Eine Erinnerung des Dichters also an gewisse physikalische Versuche: eine elektrische Kette wird hergestellt, und in dem Augenblick, als Ginnistans Hand sein Herz berührt, erwacht der Vater und zieht die entzückte Braut an sich. Damit aber ist die lauter gewordene Phantasie, die produktive innere Kraft des Menschen, mit der ihr polaren, deren Ergänzung sie bedarf und mit der sie allein verbunden sein muß — dem nach außen gerichteten, beweglichen, die Welt auffassenden Sinn — für alle Zukunft vereinigt. Es sind die Kräfte, deren harmonische Ehe das Glück des erneuerten Erdenmenschen begründen.

So schwer übrigens auch heute diese Gedanken, die der Wiedererweckung des Sinns zugrunde liegen, nachzudenken sein mögen, und so fremd uns ihre naturphilosophische Verbildlichung berührt, so muß man doch einsehen, daß dieser „neue Mensch“, der über das entstandene innere Chaos der Kräfte Sieger sein wird, nicht gedacht werden kann ohne die völlige Restitution der durch die Gewaltherrschaft des Schreibers verdrängten oder gelähmten geistigen Urmächte. Nachdem die Herrschaft des Schreibers ihr Ende gefunden hat, muß der im Intellekt erstarrte Sinn erst wieder flüssig gemacht werden. Das Märchen erzählt, wie der Vater sich erhebt: „Seine Augen blitzten, und so schön und bedeutend auch seine Gestalt war, so schien doch sein ganzer Körper eine feine unendliche bewegliche Flüssigkeit zu sein, die jeden Eindruck in den mannigfaltigsten und reizendsten Bewegungen verriet.“ Was dies bedeuten mag, mag ein verwandter Gedankengang Fr. v. Baaders ahnen lassen, wo dieser (IV, 101) über dieselbe Notwendigkeit einer Wandlung spricht, in der der äußere Sinn flüssig gemacht wird, um die Geburt des inneren Sinns — des Organs eines höheren Schauens — zu ermöglichen. „Die Basis, das Wesen oder Material (Werkzeug) der äußeren Sinne ist jenes vergängliche Wesen dieser (äußeren) Welt (wie die Schrift es nennt), nicht aber die Basis des inneren Sinnes und Wirkens, und dieses letztere Wesen könnte sich

inner dem ersteren wenigstens nicht bleibend entwickeln, ohne das vergängliche Wesen aufzuheben oder selbst vergehen zu machen .. Da, wo der innere Sinn inner den äußeren Sinnen erst aufzugehen beginnt, wird er begreiflich sich auch nur teilweise .. bemerklich machen .., nur bei völliger Befreiung des inneren Sinnes wird derselbe als nirgend ausschließlich weil überall ganz seine Objektivität in und durch jeden äußeren Sinn kundgeben. Der Eintritt des inneren Schauens macht sich übrigens durch Rührung (Gefühl) merklich, weil nach dem Satze: corpora non agunt nisi soluta vorerst die Flüssigmachung des äußeren Sinns .. vor sich gehen muß .., ehe dieser als solcher hervorzutreten vermag."

Die offenbare Verwandtschaft des Denkens zwischen Novalis und Franz von Baader, die aber viel weniger durch gegenseitige Abhängigkeit als vielmehr dadurch zu erklären ist, daß beide aus dem nämlichen, uns heute zum großen Teil versiegten und verschütteten Quellen schöpften, wird an dieser selben Stelle sofort noch einmal deutlich. Baader sagt an einem anderen Orte (III, 367): „Solange der Mensch im freien Rapport zu Gott stand, war ihm die Natur verständlich und durchsichtig, sie diente ihm als ein treuer Erzspiegel, der ihm alles zeigte, was er zu sehen wünschte." Durch den Fall des Menschen wird dieser Spiegel trübe und blind, und nun kann er selbst erst wieder durch seine Erhebung aus der Natur Gottes Spiegel werden, gewinnt dann aber auch sofort das Vermögen zurück, „sich in dieser Natur zu spiegeln und sich in ihr zu finden. Man weiß aber, daß der Spiegel, falls er richtig zeigt, und treu ist, alles in sich darstellt, was der Geist in ihm hervorruft." Man vergleiche damit unser Märchen: das flüssige Metall, aus dem der Vater erwacht, gerinnt und wird ein heller Spiegel. Sophie ermahnt das vor sie hintretende Paar, diesen Spiegel fleißig zu Rate zu ziehen, der alles in seiner wahren Gestalt zurückwerfe, jedes Blendwerk vernichte, und ewig das ursprüngliche Bild festhalte. Ein besserer Kommentar zu dieser Stelle als die von Baader angeführten Worte gibt es nicht: beide sind hier von Jacob Boehme angeregt, was leicht nachzuweisen wäre.

Damit sind alle Vorbedingungen zur Geburt des neuen Menschen zur völligen Harmonisierung der Kräfte und zum Anbruch des tausendjährigen Reiches erfüllt. „Die Erwartung war erfüllt und übertroffen. Alle merkten, was ihnen gefehlt habe, und das Zimmer war ein Aufenthalt der Seligen geworden."

Nun erst, durch die Verbindung des wiedergeborenen Sinns mit der geläuterten Ginnistan, ist das Verhältnis der Kräfte so, daß Eros ohne weitere Möglichkeit des Abirrens den Weg zu der Geliebten findet. Fabel und Eros eilen also hinweg. Sie erleben schon auf ihrer Wanderung den Ausbruch der neuen Zeit in der am Anfang schon dem Norden verheißenen Wärme. Ein mächtiger Frühling ist über die Erde verbreitet. Die Blumen

und Bäume wachsen und grünten mit Macht. Alles schien beseelt. Alles sprach und sang. Fabel grüßte überall alte Bekannte. Die Tiere nahten sich mit freundlichen Grüßen den erwachten Menschen. „Die Pflanzen bewirteten sie mit Früchten und Düften, und schmückten sie auf das zierlichste. Kein Stein lag mehr auf einer Menschenbrust.“ Im Garten der Freya ist der Springquell lebendig geworden, „der Hain bewegte sich mit den süßesten Tönen, und ein wunderbares Leben schien in seinen heißen Stämmen und Blättern, in seinen funkelnden Blumen und Früchten zu quellen und zu treiben.“

Zum drittenmal wird nun — nach der des gelähmten Atlas und des erstarrten Vaters[1]) — die Erweckung der schlummernden Prinzessin im Bilde einer sich schließenden elektrischen Kette gegeben. Eine goldene Kette reicht von Eros' Hals bis ins Meer hinab, und während dieser den Knopf des Schwertes auf die eigne Brust setzt, geschieht ein gewaltiger Schlag: „ein heller Funken fuhr von der Prinzessin nach dem Schwert.“ Damit sind die Pole des Himmels und der Erde verbunden, und Freya schlägt, nach einem feurigen Kuß, ihre großen dunkeln Augen auf. Beide werden nun von Arktur und Sophie gekrönt, und Ginnistan samt ihrem Gemahl zu ihren Statthalter auf Erden eingesetzt. Das Märchen schließt, ähnlich wie das Goethes von der Lilie und der grünen Schlange, mit den prunkvollsten Bildern, die ein dauerndes Fest des Frühlings, der Freude und der Liebe versprechen. Das Unvergeßliche dieser Bilder ist die Erhöhung der Fabel: diese bekommt von Perseus die Spindel der Parzen, aus sich selbst wird sie nun den unzerreißlichen goldenen Faden spinnen. „Der Phönix flog mit melodischem Geräusch zu ihren Füßen, spreizte seine Fittiche vor ihr aus, auf die sie sich setzte, und schwebte mit ihr über den Thron, ohne sich wieder niederzulassen. Sie sang ein himmlisches Lied, und fing zu spinnen an, indem der Faden aus ihrer Brust sich hervorzuwinden schien. Das Volk geriet in neues Entzücken, und aller Augen hingen an dem lieblichen Kinde.“ Eine Apotheose der Poesie, wie sie im Bilde großartiger nicht gedacht werden kann, und die der Roman Heinrich von Ofterdingen geben sollte, das Märchen allein aber wirklich gibt.

---

[1]) Man vergleiche zu diesen Bildern der Erweckung des Atlas, des Vaters und der Prinzessin noch folgende Gedanken des Novalis über Elektrizität und Galvanismus, die von meiner Deutung des Märchens aus erst ganz verständlich werden und diese Deutung vervollständigen mögen. Er notiert (Werke II, 214): „Galvanismus zwischen zwei bis drei und mehreren Menschen, vermittels der Metalle.“ Bildlich gesprochen ist unser Denken eine Galvanisation: „eine Berührung des irdischen Geistes, der geistigen Atmosphäre, durch einen himmlischen, außerirdischen Geist.“ „Seele und Körper wirken galvanisch aufeinander, wenigstens auf analoge Art, deren Gesetze aber in einer höheren Region liegen.“ III, 174: „Die Wärme befördert Galvanisation“. III, 180: „Kälte vereinzelt, Wärme vereinigt.“ Daß die Prinzessin auf einem Schwefelkristall ruht, erklärt sich wohl aus der bekannten Rolle, die dieser Stoff in der Lehre der Elektrizität spielt, denn daß Novalis hier an das alchymistische Symbol des Schwefels (Paracelsus!) dachte, läßt sich aus dem Märchen selbst kaum wahrscheinlich machen.

Wir sind am Ende. Ich glaube nicht, daß Wesentliches unverstanden blieb, oder daß gar durch meine Deutung diese romantische Dichtung ihren eigentümlichen Reiz verlieren könnte. Auch das Leben verliert seine Schönheit nicht, wenn man seinen Sinn tiefer fassen und aussprechen lernt, und nur die zerklitternde Analyse des abstrakten Intellekts zerstört die Schönheit der Dinge. So wird man auch dieses Märchen, als das Produkt eines divinatorischen und mit der reichen Bildung seiner Zeit gesättigten Geistes, erst mit vollem Genuß lesen, wenn man eine solche Sinnerfassung nicht ablehnt. Einzelheiten mag man weiter aufhellen oder ihrer Deutung schärfere Nuancen geben: im ganzen wird wohl an diesem Versuch kaum viel zu ändern sein. Diese Deutung beruht auf der Sprache und den Voraussetzungen des Novalis selbst, sie trägt keine der Welt des Novalis fremden Begriffe und Vorstellungen hinein. Da das Märchen aber diese romantische Welt des Novalis am reichsten und konzentriertesten darstellt, wird sie auch die Erkenntnis dieser Welt neu erleuchten und das Verständnis seiner Erscheinung neu anregen können.

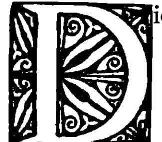
Besonders die geschichtsphilosophischen Ideen über die goldene Zeit, die das Zeitalter Rousseaus, Schillers, Hölderlins noch so leidenschaftlich beschäftigten, die in vielen Fragmenten des Novalis selbst anklingen und die uns heute, seit Nietzsche und Burckhardt — der in den Weltgeschichtlichen Betrachtungen sagte: „wir können jene Lehren von den Anfängen entbehren, und die Lehre vom Ende ist von uns nicht zu verlangen“ — so traumhaft entfremdet sind, sie konnte erst in dem großen Märchen zu ihrer reifsten Gestaltung kommen. In einem Märchen vermag auch der heutige Mensch diese Ideen noch am ehesten aufzunehmen. „Von dieser neuen goldenen Zeit „mit dunkeln, unendlichen Augen“, von dieser prophetischen, wundertätigen und wundenheilenden, tröstenden und ewiges Leben entzündenden Zeit spricht das Fragment Die Christenheit oder Europa, und von ihr spricht dann auch das andere Fragment Die Lehrlinge zu Sais, in Worten, die das Ende des Märchens schon antizipieren und mit denen wir deshalb auch diese Deutung abschließen wollen. Das Herz der Natur (der Mutter) — so heißt es da — fängt wieder an sich menschlich zu regen, „und so scheint allmählich die alte goldene Zeit zurückzukommen, in der sie den Menschen Freundin, Trösterin Priesterin und Wundertäterin war, als sie unter ihnen wohnte und ein himmlischer Umgang die Menschen zu Unsterblichen machte. Dann werden die Gestirne die Erde wieder besuchen, der sie gram geworden waren in jenen Zeiten der Verfinsterung; dann legt die Sonne ihren strengen Zepter nieder, und wird wieder Stern unter Sternen, und alle Geschlechter der Welt kommen dann nach langer Trennung wieder zusammen. Dann finden sich die alten verwaisten Familien, und jeder Tag sieht neue Begrüßungen, neue Umarmungen; dann kommen die ehemaligen Bewohner der Erde zu ihr zurück, in jedem Hügel regt sich neu erglimmende Asche,

überall lodern Flammen des Lebens empor, alte Wohnstätten werden neu erbaut, alte Zeiten erneuert, und die Geschichte wird zum Traum einer unendlichen, unabsehlichen Gegenwart.“

Die Identität des Verbrechers.

Ein Kapitel aus der modernen Kriminalistik.

Von Landgerichtsdirektor Dr. Albert Hellwig in Potsdam.

ie erste Aufgabe des praktischen Kriminalisten ist es, sobald sich der Verdacht eines Verbrechens ergibt, den Versuch zu machen, den objektiven Sachverhalt so sorgsam als irgend möglich nach allen Richtungen hin und unter Verwendung aller Hilfsmittel der modernen Wissenschaft festzustellen. Ist dies geschehen, so ergibt sich die weitere Aufgabe, die Person des Täters zu ermitteln, und wenn man einen Verdächtigen, der als Täter in Frage kommen kann, ergriffen hat, seine Identität festzustellen.

Mitunter ergeben sich schon aus der Untersuchung der Tat, der Spuren des Verbrechens am Tatort, mehr oder minder bedeutsame Anhaltspunkte, die im Ergebnis schließlich zu einer Feststellung der Persönlichkeit des Täters führen können.

Nicht selten kommt es vor, daß Verbrecher irgendeinen Gegenstand an dem Tatort des Verbrechens zurücklassen und dann später durch den sicheren Nachweis, daß dieser Gegenstand dem Verdächtigen gehört, die Identität des Verdächtigen mit dem Täter einwandfrei festgestellt werden kann. Immerhin sind derartige Spuren meistens mehrdeutig. Von größerer Bedeutung ist es, wenn am Tatort Fußspuren des Täters, Bißspuren und ähnliches zurückgelassen worden sind, da bei sachverständiger Untersuchung dieser Spuren und durch Vergleich dieser Tatortspuren mit den Füßen oder Stiefeln oder dem Gebiß des Täters mit größter Wahrscheinlichkeit festgestellt werden kann, ob die Spuren von derselben Person herrühren. Ganz besonders beweiskräftig sind aber Fingerabdrücke, die man am Tatort gefunden hat. Hier ist ein Irrtum über die Identität der Persönlichkeit, von der der Abdruck herrührt, vollkommen ausgeschlossen, vorausgesetzt, daß ein in daktyloskopischen Versuchen erfahrener Sachverständiger das Gutachten zu erstatten hat.

In der großen Mehrzahl der Fälle ist die Kriminalpolizei aber nicht in der glücklichen Lage, über derart beweiskräftige Spuren zu verfügen. Aufgabe der Organe der Strafrechtspflege ist es dann, den Versuch zu machen, sich auf andere Weise von der Persönlichkeit des Täters zu überzeugen.

Meistens ist man darauf angewiesen, sich durch **Zeugen** die Gewißheit zu verschaffen, ob der festgenommene Verdächtige auch tatsächlich der Täter ist.

Die modernen Forschungen über die Aussagepsychologie, die in den letzten Jahrzehnten besonders in Deutschland durch Psychologen und Kriminalisten betrieben worden sind, haben allerdings den Nachweis erbracht, daß gutgläubige Zeugen sich unendlich oft irren und daß gerade bei dem Wiedererkennen von Personen die gröbsten und verhängnisvollsten Fehler passieren. Ein französischer Kriminalist, der Untersuchungsrichter Gorphe, der soeben ein ausgezeichnetes Werk über die Kritik der Zeugenaussage veröffentlicht hat, beginnt das Kapitel über das Wiedererkennen mit dem Satz, die irrtümlichen Wiedererkennungen könne man nicht mehr zählen, ein Band würde nicht ausreichen, um auch nur alle die zu schildern, die in der Literatur bekannt geworden seien, und das sei zweifellos nur ein kleiner Teil.

Jeder, der über Erfahrungen auf diesem Gebiet verfügt, kann bestätigen, daß es sich hier um keine Übertreibung handelt. Wenn es nach uns modernen Kriminalisten ginge, dann würden wir am liebsten auf jeden Zeugenbeweis überhaupt verzichten und uns mit der unendlich verläßlicheren Sprache begnügen, die die objektiven Spuren der Tat, die stummen Zeugen des Verbrechens, bei sachverständiger Deutung in so eindringlicher Weise sprechen. Leider aber werden wir wohl für immer darauf angewiesen sein, in den meisten Fällen mit Hilfe der Aussagen von Zeugen den Sachverhalt zu rekonstruieren und uns über die Persönlichkeit des Verdächtigen und seine Identität mit dem Täter zu vergewissern. Immerhin wird es in einem Teil der Fälle möglich sein, den Beweis durch objektive Tatspuren häufiger heranzuziehen, als es heute geschieht, wo die Polizeibehörden noch nicht überall genügend Gewicht darauf legen, in erster Linie die objektiven Tatspuren zu sichern.

Zahlreiche Justizirrtümer sind schon die Folgen einer falschen Wiedererkennung des Verdächtigen durch Zeugen gewesen. Sello und andere haben uns mehr als einen erschütternden Fall berichtet. Ein Fall, den wir Glos verdanken, sei beispielsweise kurz wiedergegeben.

Der am 25. Februar 1857 geborene Tagelöhner Johann Skarke aus Söhle in Mähren gehörte schon in seinem neunzehnten Jahre zu den der Gendarmerie bekannten Dieben. Nachdem er tags zuvor erst aus einer Untersuchungshaft wegen Diebstahls entlassen worden war, verübte er am 11. August 1877 einen Raubmordversuch. Alle Anstrengungen, des gefährlichen Burschen habhaft zu werden, waren zunächst vergeblich. Mehr als anderthalb Jahrzehnte waren verstrichen, als eine Nummer des in Wien am 11. Mai 1893 erschienenen „Interessanten Blattes“ einem Fabrikarbeiter Radaj, der den Skarke von Jugend auf gekannt hatte, zu Gesicht kam. Er glaubte in einem dort geschilderten und abgebildeten

Mann namens Wallenburg den Skarke wiederzuerkennen. Auch ein Geschwisterkind Skarkes und deren Ehemann sowie eine Frau, bei welcher Skarke seinerzeit gewohnt hatte, wollten Skarke bestimmt wiedererkennen. Insbesondere auch an dem kürzeren Bein. Wallenburg bestritt entschieden, der gesuchte Skarke zu sein. Man stellte nun eingehende Erhebungen an, um sich über die Identität des angeblichen Wallenburg mit Skarke zu vergewissern. Auch der körperliche Befund des Wallenburg stimmte mit den Daten überein, die über Skarke, der sich im Jahre 1877 zur militärischen Aushebung gestellt hatte, bekannt waren; die geringen Abweichungen ließen sich nach dem Gutachten der Gerichtsärzte mühelos erklären. Ja selbst die Schreibsachverständigen, denen an echten Handschriften des Skarke allerdings nur ein Schreibheft aus dem Jahre 1870 und mehrere Protokollunterschriften aus den Jahren 1875 und 1877 zum Vergleiche zur Verfügung standen, versicherten die Übereinstimmung der Handschriften Skarkes und des angeblichen Wallenburg. Unter diesen Umständen war es nur zu erklärlich, daß das Schwurgericht zu Neutitschin den angeblichen Wallenburg wegen der von Skarke im Jahre 1877 begangenen Verbrechen am 18. August 1893 zu lebenslänglichem Kerker verurteilte. Noch an demselben Tage gab aber der angebliche Skarke zu Protokoll, er heiße Florian Back und sei am 14. Juli 1863 in Groß Wenkheim in Bayern geboren. Er machte auch genaue Mitteilungen über seine Vergangenheit, die auf das sorgfältigste nachgeprüft wurden. Jeder Zweifel war darüber ausgeschlossen, daß Wallenburg in Wirklichkeit nicht Skarke war, sondern Back. Er wurde im Wiederaufnahmeverfahren freigesprochen. Wer etwa meint, daß es sich hier um einen ganz absonderlichen Fall handle, der nicht seinesgleichen habe, der sei darauf verwiesen, daß uns Tröltsch einen ganz ähnlich liegenden Fall aus Bayern geschildert hat.

In kriminalistischen Zeitschriften sind eine ganze Reihe von Fällen geschildert worden, in denen Ehemänner, Eltern und Geschwister gut erhaltene Leichen als die ihrer noch kurz vorher gesehenen Kinder, Frauen oder Geschwister erkannt haben, trotzdem diese in Wirklichkeit gar nicht gestorben waren. Geschwister erklären unter ihrem Eid einen wildfremden Schwindler für ihren Bruder, und in wochenlangen Untersuchungen behaupten Zeugen immer wieder, der ihnen Gegenübergestellte sei diese oder jene ihnen von früher her bekannte Person, bis es schließlich nach vielen Mühen und Irrwegen gelingt, das Gegenteil einwandfrei nachzuweisen.

Derartige Fälle muß man kennen, um sich nicht durch die bestimmte Angabe des Zeugen, er erkenne den ihm Gegenübergestellten wieder, irreführen zu lassen. Gewiß wird ein derartiges Urteil des Zeugen in vielen Fällen richtig sein. Der Richter darf sich aber nicht ohne weiteres damit begnügen, auf diese Aussage zu vertrauen. Er muß vielmehr alle sonstigen Handhaben, die sich ihm bieten, um zu einem zuverlässigen Urteil über

die Persönlichkeit des Verdächtigen zu gelangen, sorgsam benutzen; insbesondere würde ein Richter, der einen etwaigen Beweisantrag, den ein Verdächtiger stellt, um darzutun, daß er nicht der Täter sein könne, mit der Begründung ablehnen würde, daß durch die Aussage des Belastungszeugen seine Identität zweifelsfrei festgestellt worden sei, seine Amtspflicht schwer verletzen.

Der Richter hat es bis zu einem gewissen Grade in der Hand, von vornherein dafür zu sorgen, daß die Gefahr eines Justizirrtums durch fehlerhaftes Wiedererkennen durch Zeugen auf das geringst mögliche Maß herabgesetzt wird. Wenn nämlich dem Zeugen lediglich eine einzige Person gegenübergestellt wird und man ihm die Frage vorlegt, ob er in dem Betreffenden den Täter wiedererkenne, so wirkt das auf den Zeugen als eine zwar nicht gewollte, aber nichtsdestoweniger sehr wirksame, Suggestion. Die Erfahrungen der Praxis und psychologische Experimente, die man angestellt hat, haben in gleicher Weise ergeben, daß in solchen Fällen eine entfernte Ähnlichkeit oft genug genügt, um den Zeugen zu der Überzeugung zu bringen, daß die ihm gegenübergestellte Person mit dem Täter identisch sei. Dieser Gefahr kann man dann nur aus dem Wege gehen, wenn man sich nicht damit begnügt, dem Zeugen eine einzelne Person gegenüberzustellen, sondern gleichzeitig drei, vier oder mehr Personen, aus denen er den Täter heraussuchen soll. Natürlich muß man dabei darauf achten, daß man in keiner Weise den wirklich Verdächtigen von den anderen unterscheidet. Man darf ihn also nicht etwa vorführen lassen, während die anderen, die gleichzeitig mit ihm dem Zeugen gegenübergestellt werden, auf Aufruf erscheinen, und erst recht darf man natürlich nicht den Verdächtigen in Gefängniskleidung erscheinen lassen und dadurch ebenso deutlich wie durch Worte zu erkennen geben, daß er allein der sei, um dessen Wiedererkennen es sich handle.

Bedauerlicherweise hat sich der einfache Gedanke, daß diese Wahlgegenüberstellung der Einzelgegenüberstellung unbedingt vorzuziehen ist, in der Praxis unserer Gerichte und Polizeibehörden immer noch nicht überall durchgesetzt. Man kann das nur damit erklären, daß es auch heute noch viele Kriminalisten von Beruf gibt, die nicht einmal über die allerelementarsten kriminalistischen Kenntnisse verfügen.

Schwieriger noch als das Wiedererkennen von lebenden Personen ist das Wiedererkennen von Abwesenden durch Einsichtnahme in Photographien.

Immerhin ist es, solange man den Verdächtigen noch nicht gefaßt hat oder wenn sich der Verdächtige an einem anderen Ort als der Zeuge befindet, anders kaum möglich, eine Identitätsfeststellung vorzunehmen.

Das sogenannte Verbrecheralbum soll in erster Linie dem Geschädigten oder dem Zeugen die Möglichkeit bieten, aus einer Reihe bestrafter Personen den mutmaßlichen Täter herauszufinden, und es soll

daneben auch den geschulten Beamten des Erkennungsdienstes zur Rekognoszierung dienen. In welcher Art das Verbrecheralbum angelegt ist, ob die Photographien in Buchform aufbewahrt werden oder in einer Kartothek, das ist für unseren Zweck gleichgültig. Wohl aber müssen wir wissen, daß das Bild selbst dann, wenn man die abgebildete Person genau kennt, doch nicht selten nur einen Eindruck von der Persönlichkeit übermittelt, der mit dem Gedächtnisbild, das in uns ist, mehr oder minder nicht übereinstimmt. Ganz besonders ist dies natürlich dann der Fall, wenn der Betreffende sein Aussehen verändert hat, wenn er sich beispielsweise seinen Bart hat stutzen lassen, oder wenn schon mehrere Jahre seit der Aufnahme des Bildes vergangen sind, ja selbst dann, wenn der Betreffende anders gekleidet ist, als wir ihn kennen. Es ist ja eine bekannte Erfahrung, daß man insbesondere Damen, wenn sie einen Hut aufhaben, oft kaum wiedererkennt. Aber auch, wenn man davon absieht, kann man dem Wiedererkennen eines Täters im Verbrecheralbum nur bedingt vertrauen. Mitunter sehen sich die Photographien verschiedener Personen so ähnlich, daß es kaum möglich ist, irgendeinen Unterschied zu entdecken. Heindl veröffentlicht in seinem grundlegenden Werk über die Daktyloskopie und die sonstigen technischen Methoden der Kriminalpolizei verschiedene derartige Bilder, bei denen man die Verschiedenheit der betreffenden Personen lediglich aus ihren Fingerabdrücken hat feststellen können. Er gibt andererseits auch Beispiele dafür, daß zwei Bilder vollkommen unähnlich aussehen können und daß sich trotzdem aus der Analyse des Fingerabdrucks der betreffenden Person ergibt, daß sie mit den Personen, die die Bilder darstellen, identisch ist.

Was ich oben über die Bevorzugung der Wahlgegenüberstellung vor der Einzelgegenüberstellung ausgeführt habe, das gilt sinngemäß selbstverständlich auch für das Wiedererkennen an Hand von Photographien, mag es sich dabei nun um das Aussuchen eines Bildes aus dem Verbrecheralbum handeln oder aber um das Vorzeigen einer Photographie durch die Polizeibeamten oder durch den Untersuchungsrichter. Bei der Benutzung des Verbrecheralbums wird das wahlweise Vorlegen einer ganzen Reihe von Photographien wohl fast ausnahmslos die Regel bilden. Dagegen kommt es bei der Vorlegung von Photographien, die nicht dem Verbrecheralbum entstammen, durch Organe der Strafrechtspflege nach meinen Erfahrungen in den seltensten Fällen dazu, daß dieser kriminaltaktische Grundsatz befolgt wird.

Erheblich zuverlässiger schon ist die Identitätsfeststellung, die uns die Bertillonage oder Anthropometrie ermöglicht. Bertillon ging davon aus, daß sich das menschliche Knochengerüst vom 23. Jahre an so gut wie gar nicht ändert und daß die Verhältnisse des menschlichen Knochengerüstes bei verschiedenen Personen in den Einzelheiten außerordentlich voneinander abweichen. Bertillon ließ von den zur Untersuchung

kommenden Verbrechern elf Maße nehmen: die Länge und Breite des Kopfes, die Länge des linken Mittelfingers, des linken Fußes, des linken Unterarmes, die Körpergröße, die Länge des linken kleinen Fingers, die Länge und Breite des rechten Ohres, die Armspannweite und Sitzhöhe. Damit noch nicht genug, ließ er auch die Farbe des Auges nach sieben Klassen bestimmen. Die elf Maße und die Augenfarbe, ferner die genaue Beschreibung des Körpers und die besonderen Kennzeichen wie Leberflecken, Narben, Tätowierungen und später die Abdrücke von verschiedenen Fingern, ließ er auf eine besondere Karte eintragen. Die Einordnung der Karten erfolgt in der Art, daß zunächst zwischen erwachsenen Männern, erwachsenen Weibern und zwischen jugendlichen Verbrechern unterschieden wird. Die Signalements werden zunächst nach der Kopflänge in drei Kategorien, groß, mittel und klein geschieden; dann wird jede dieser drei Abteilungen nach der Kopfweite in weitere drei Abteilungen eingeteilt. Nach der Mittelfingerlänge zerfällt wieder jede dieser Unterabteilungen in drei Gruppen, diese wieder in drei Gruppen nach der Fußlänge, dann weiter nach der Unterarmlänge usw. Gilt es nun, die Person eines Unbekannten festzustellen, so mißt man ihn und kann dann verhältnismäßig schnell und sicher feststellen, ob seine Karte schon in der Sammlung vorkommt.

Die Bertillonsche Methode bedeutete zweifellos bei ihrer Einführung einen außerordentlichen Fortschritt. Sie wurde auch fast in der ganzen zivilisierten Welt eingeführt. 1896 auch bei uns.

Wenn die Messungen, zu denen besonders feine Instrumente erforderlich sind, von sachkundigen Beamten peinlich genau vorgenommen werden, auch kein Fehler bei der Übertragung der Maße auf die Karte erfolgt, so können wir, wenn die Maße des Verdächtigen mit den Maßen einer bestimmten Karte übereinstimmen, allerdings fast mit Bestimmtheit sagen, daß beide Personen identisch sein müssen. Dagegen wird man aus der Tatsache, daß eine genaue Übereinstimmung nicht vorliegt, nicht den Schluß ziehen dürfen, daß die Nichtidentität beider Personen mit Notwendigkeit daraus folge.

Aber selbst, wenn die Messungen von geschickten und erfahrenen Beamten ausgeführt werden, sind kleine Differenzen in den Messungen fast unvermeidlich. Die Maße, die Bertillon ausgewählt hat, sind zwar zweifellos die relativ sichersten. Und doch hat Bertillon selbst zugeben müssen, daß bei zweimaliger Messung ein und derselben Person kleine Unterschiede in den Messungen vorkommen können. Er hat deshalb eine eigene Tabelle der zugelassenen Differenzen aufgestellt.

Das ist zweifellos ein Umstand, der den Beweiswert der Bertillonschen Methode herabzusetzen geeignet ist. Das anthropometrische System hat aber auch noch andere Nachteile. Heindl stellt sie in dem oben erwähnten Buch bei seiner eingehenden Kritik zusammen.

Als wichtigsten Nachteil der Anthropometrie bezeichnet er mit Recht ihre beschränkte Anwendungsmöglichkeit. Sie kann nämlich auf weibliche Verbrecher überhaupt nicht zur Anwendung kommen, da die langen Haare die Feststellung der beiden ersten und wichtigsten Maße, nämlich der Kopflänge und Kopfbreite, unmöglich machen. Auch kann dieses Maßsystem auf alle Minderjährigen deshalb nicht zur Anwendung kommen, weil ihre Maße noch Veränderungen unterliegen. Die Feststellungen verschiedener Forscher scheinen auch ergeben zu haben, daß auch nach dem 23. Lebensjahr keineswegs so ausschließlich, wie Bertillon das angenommen hat, alle Maße des Körpers, insbesondere auch die Gesamtlänge, unverändert bleiben.

In Betracht kommt ferner, daß bei der Anwendung des Systems zahlreiche Irrtumsmöglichkeiten vorliegen, daß der Beamte Maße falsch ablesen kann, daß beim Notieren der Maße ein Fehler unterlaufen kann, daß sich der Meßzirkel verbiegen oder das Meßkreuz fehlerhaft werden kann. Ganz besonders zu betonen ist, daß man es der Maßkarte nachträglich niemals ansehen kann, ob die Maße tatsächlich einwandfrei gewonnen worden sind oder nicht. Man hat nur das Ergebnis vor sich und kann in keiner Weise nachträglich kontrollieren, wie das Ergebnis zustandegekommen ist.

Heindl erklärt, die fehlerhaften Messungen, die nach Bertillon vorgenommen worden seien, seien unglaublich. Er berichtet, daß man selbst in Frankreich mehrmals die Meßkarten, die monatelang von irgendeiner Polizeibehörde der Provinz aufgenommen worden seien, habe vernichten müssen. Hunderte von Meßkarten hätten wieder aus der Registratur entfernt werden müssen. In Amerika lehnten die Militärgerichte den Identitätsbeweis auf Grund der Bertillonage ab, und in Portugal habe man die Anthropometrie überhaupt völlig aufgeben müssen, da von den Gendarmen ganz phantastische Messungen vorgenommen worden seien. Auch der Satz Bertillons, daß es nicht zwei Menschen gibt, bei denen die von ihm vorgeschlagenen Maße gleich seien, steht nicht so absolut einwandfrei fest, wie Bertillon es glaubt. Die Meinung der Anthropologen über die Zahl der zu einer wirklich einwandfreien Identifizierung nötigen Maße geht sehr weit auseinander. Es gibt Anthropologen von Ruf, die vierzig, ja sechzig Maße o rdern, während sich Bertillon mit einigen wenigen begnügt. Selbst dann, wenn man annimmt, daß die elf Bertillonschen Messungen zu einer sicheren Feststellung der Identität genügen, bleibt immer noch die Frage offen, ob die Maße bei den einzelnen Menschen hinreichend verschieden sind, um eine brauchbare Registriermethode zu ergeben. Heindl führt mit guten Gründen aus, daß es sehr zweifelhaft sei, ob diese Frage bejaht werden könne.

Diese Mängel haften dem System der Daktyloskopie nicht an. Dieses hat daher die Bertillonage schon heute fast vollständig verdrängt.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Daktyloskopie in Zukunft in noch weit größerem Umfange als heute zur Anwendung kommen wird. Sie besteht darin, daß Fingerabdrücke, die sich am Tatort finden oder die von einer ihrem Namen nach feststehenden Person herrühren, mit Fingerabdrücken des ergriffenen Verdächtigen verglichen werden, um die Identität dieser Personen festzustellen. Die Daktyloskopie beruht auf der Tatsache, daß die feinen Hautlinien der Finger, die sogenannten Papillarlinien, in ihren Mustern so außerordentlich verschieden sind, daß es nicht zwei Menschen gibt, bei denen diese Papillarlinien in allen Einzelheiten übereinstimmen. Ich kann die Überlegungen und die Versuche, die man gemacht hat, um diese These einwandfrei zu erweisen, nicht anführen. Ich kann aber sagen, daß es wenige Erkenntnisse gibt, die auf so sicherem Untergrunde ruhen wie diese.

Wenn der Laie einmal den Versuch macht, seine Papillarlinien und die Papillarlinien seiner Angehörigen und Freunde zu vergleichen, so wird es ihm fast unmöglich erscheinen, diese nach bestimmten Gruppen zu ordnen. Und doch haben verschiedene Forscher durch ebenso mühsame wie scharfsinnige Untersuchungen die scheinbar einer Klassifizierung spottenden, unendlich vieler Variationen fähigen, Fingerabdrücke in mehr oder minder einfache und übersichtliche Systeme zu bringen verstanden. Eine Registrierungsmethode teilt die Hauptgruppen in bogenförmige Muster, in nach innen verlaufende Schlingen, in nach außen verlaufende Schlingen und in wirbelförmige; eine andere Methode, unterscheidet als Haupttypen schichtförmige Muster, konzentrische, umkehrende und wirbelförmige, während eine dritte Methode nur zwei Hauptgruppen kennt, nämlich die Lassomuster und die Wirbelmuster.

Leider hat bisher noch kein bestimmtes System sich die Alleinherrschaft zu sichern gewußt, was sehr zu bedauern ist, da die internationale Bekämpfung des internationalen Gaunertums eine Vereinheitlichung der Registrierungsmethoden zu Zwecken der Identifizierung als dringend wünschenswert erscheinen läßt.

Wenn Fehler vermieden werden sollen, so ist es selbstverständlich erforderlich, daß die Prüfung durch einen Sachkundigen erfolgt und daß dieser mit der gehörigen Sorgfalt vorgeht. Geschieht dies aber, so ist ein Irrtum absolut ausgeschlossen. Es genügt natürlich nicht, wenn man sich mit einem flüchtigen Gesamteindruck begnügt. Tut man dies, so kann man sich allerdings irren, denn es gibt zweifellos Fingerabdrücke, die einander sehr ähnlich sind. Ganz besonders häufig ist dies der Fall bei Personen, die nahe miteinander verwandt sind. Eingehende Untersuchungen, die man aber in dieser Hinsicht gemacht hat, insbesondere auch bei Zwillingen, haben ergeben, daß auch hier mitunter zwar recht ähnliche, aber niemals wirklich gleiche Abdrücke vorkommen. Begnügt man sich daher nicht mit einem Gesamteindruck, vergleicht man vielmehr

die einzelnen Muster und markanten Punkte miteinander, so wird man in allen diesen Fällen etwaige Verschiedenheiten der Muster bemerken. Ist eine derartige Verschiedenheit nicht festzustellen, trotzdem die zur Vergleichung vorliegenden Fingerabdrücke genügende Einzelheiten enthalten, so ist das eben ein zwingender Beweis für die Identität der Fingerabdrücke.

In der Literatur sind schon Dutzende und aber Dutzende von Fällen berichtet worden, in denen der Nachweis der Identität des Täters mit Hilfe von Fingerabdrücken gelungen ist, und es wird heute wohl keinen Kriminalisten von einiger Erfahrung geben, der nicht auch selbst derartige Fälle erlebt hat. Nur beispielsweise soll ein von Wulffen geschilderter Fall kurz erwähnt werden.

Ein in Neukölln festgenommener Händler, der nicht weniger als 35 Vorstrafen auf dem Kerbholz hatte, entging wiederholt der schweren Bestrafung wegen Rückfalldiebstahls dadurch, daß er sieben verschiedene Namen führte und für jeden besondere gefälschte Legitimationspapiere besaß. Erst mit Hilfe des Fingerabdrucksverfahrens gelang es festzustellen, daß die sieben verschiedenen Verbrecher ein und dieselbe gefährliche Person waren.

Besonders hervorzuheben ist, daß die Daktyloskopie genau so gut wie zur Überführung eines Verdächtigen auch zur Entlastung eines zu Unrecht Beschuldigten dienen kann.

Zufällig ist gerade heute ein Aktenstück des sächsischen Amtsgerichtes Großenhain durch meine Hände gegangen, das diese Erfahrung illustriert. Ein gewisser R. war in den Verdacht gekommen, einen Einbruchsdiebstahl begangen zu haben. Die Vergleichung der abgenommenen Fingerabdrücke ergab zwar eine gewisse Ähnlichkeit, aber auch Verschiedenheiten, so daß das Gutachten des Sachverständigen trotz verschiedener den R. stark belastender Momente mit voller Bestimmtheit dahin abgegeben wurde, daß der am Tatort gefundene Fingerabdruck nicht von diesem herrühren könne. Es stellte sich dann auch heraus, daß nicht R., sondern sein Schwager P., der Einbrecher war. P leugnete allerdings und suchte sogar durch einen nicht ganz schlüssigen Alibibeweis nachzuweisen, daß er als Täter gar nicht in Frage kommen könne. Die daktyloskopische Untersuchung ergab aber mit aller Bestimmtheit die Identität seines Fingerabdrucks mit dem am Tatort gefundenen, und das Schöffengericht verurteilte ihn daraufhin auch trotz seines Leugnens.

Ein anderer Fall, den uns Schütze berichtet, ist folgender. Im Juni 1910 wurden in Bremen aus herrschaftlichen Häusern, deren Bewohner abwesend waren, durch Einbruch Gold- und Silbersachen nebst anderen Gegenständen gestohlen. Die Täter drangen durch die mit Nachschlüsseln geöffneten Erdgeschoßtüren in die Häuser und durch Erbrechen von Fenstern und Türen dann in die oberen Stockwerke. Nach einem in dieser Weise am

30. Juni 1910 bei dem Kaufmann H. in Bremen verübten Einbruch wurden auf den Scherben einer von den Tätern zertrümmerten Fensterscheibe Fingerabdrücke gefunden. Die Täter, zwei Personen, wurden von den Dienstmädchen des Geschädigten gesehen. Durch die Ermittlungen der Bremer Kriminalpolizei lenkte sich der Verdacht der Täterschaft auf den Hausdiener H. und den Kunstschlosser B. Ihre Photographien wurden den Dienstmädchen des Kaufmanns H. vorgelegt, und beide Mädchen erklärten, in der Photographie des Sch. den Menschen wiederzuerkennen, der bei dem Einbruch die Fensterscheibe eingeschlagen habe. Die Vergleichung der am Tatort photographierten Fingerspuren mit den in der Hamburger Sammlung befindlichen Fingerbogen der zwei Verdächtigen ergab aber, daß jene nicht die Täter waren. Statt dessen hatte die weitere eifrige Nachsuche den verblüffenden Erfolg, daß die Abdrücke mit denen auf dem in der Sammlung befindlichen Fingerbogen des Malers P. übereinstimmten, also die Täterschaft dieses bewiesen.

Wie schon bemerkt, sind die Bilder der Fingerlinien eines jeden Menschen verschieden, und selbst die zehn Finger ein und desselben Menschen haben zehn verschiedene Linienzeichnungen. Eine Vererbung genau derselben Muster findet nicht statt. Auch bleiben die Papillarlinienmuster eines Menschen während seines ganzen Lebens unverändert. Und was noch erstaunlicher ist, es ist nicht einmal möglich, durch absichtliche Eingriffe in die Haut die Linienmuster zu verändern. Selbst Verbrennungen und starke Schnittwunden können nicht verhindern, daß die Papillarlinien nach Heilung der Wunde wieder in genau der gleichen Weise auftreten. Heindl weist das in eingehender Weise nach.

Nimmt man noch hinzu, daß die Technik der Daktyloskopie, soweit es sich um die Aufnahme der Fingerabdrücke handelt, einfach ist, so daß jedermann sie mit Leichtigkeit sich anzueignen vermag, und daß weiterhin irgendein Irrtum bei der Herstellung der Fingerabdrücke der Natur der Sache nach im Gegensatz zu der Bertillonage ganz ausgeschlossen ist, vorausgesetzt lediglich, daß eine irrtümliche Bezeichnung der Person, von der der Fingerabdruck herrührt, vermieden wird, so leuchtet die kaum hoch genug einzuschätzende Bedeutung der Daktyloskopie für die Identitätsfeststellung ohne weiteres ein.

Dem Kopenhagener Polizeiinspektor Jörgensen ist es in letzter Zeit gelungen, die Anwendungsmöglichkeit der Daktyloskopie noch außerordentlich zu erleichtern. Bei internationalen Verbrechern machte die Verschiedenheit der Registriermethoden bisher bei der schnellen Übermittlung des Daktylogramms mitunter gewisse Schwierigkeiten. Jörgensen ist es nun gelungen, ein sinnreiches und doch verhältnismäßig einfaches System der Klassifizierung der Fingerabdrücke in Zahlenform auszuarbeiten. Durch dieses Verfahren, das von den verschiedenen Systemen der daktyloskopischen Registrierung naturgemäß ganz unabhängig ist, ist eine

Fernidentifizierung ermöglicht, indem der betreffenden Polizeibehörde telegraphisch einfach die zahlenmäßige Formel des zu identifizierenden Fingerlinienmusters übermittelt wird. Dieses Fernidentifizierungsverfahren, über das uns Jörgensen in seinem Lehrbuch und Schneickert, der sich durch sein entschiedenes Eintreten für die Durchführung dieses Verfahrens ein Verdienst erworben hat, in seiner Einführung in die Kriminaltechnik schildern, hat sich praktisch schon bewährt, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es in kurzem ganz allgemein eingeführt werden wird. Je mehr sich die Daktyloskopie durchsetzt, desto schlechter werden die Zeiten für die Verbrecher werden.

Schon in zahlreichen Fällen ist lediglich auf Grund der daktyloskopischen Untersuchung die Überführung des Beschuldigten gelungen. Schneickert führt in seinem Buch über den Beweis durch Fingerabdrücke nicht weniger als zweiundfünfzig Fälle allein aus der Praxis des Berliner Erkennungsdienstes an. Darunter befindet sich auch der Fall eines Schlossers Sch., der am 15. März 1923 von dem Schwurgericht in Schwerin wegen zweifachen Mordes und eines Totschlages lediglich auf Grund von Finger- und Handabdrücken, die am Tatort gefunden worden waren, zum Tode verurteilt worden ist.[1])

Es ist dies keineswegs der einzige Fall, in dem ein Todesurteil lediglich auf Grund der Vergleichung der Fingerabdrücke ergangen ist. Ich will nur noch folgenden sehr lehrreichen Fall erwähnen, den Heindl ausführlich schildert.

Am 4. Juli 1914 lief in Dresden bei der Kriminalpolizei eine Meldung ein, die Beamtenwitwe L. sei in ihrer Wohnung tot aufgefunden worden. Heindl begab sich mit zwei Mann vom Bereitschaftsdienst und einem Mann des Erkennungsdienstes an den Tatort. Er sorgte dafür, daß zunächst nur der Erkennungsdienstbeamte die Zimmer betrat und an allen geeigneten

[1]) Nach Abschluß des Aufsatzes habe ich die Akten durcharbeiten können. Um Zweifel auszuschließen, will ich ausdrücklich folgendes bemerken: Sch. hat kein Geständnis abgelegt, ist auch von keinem Zeugen am Tatort oder in der Nähe gesehen worden. Gegen ihn sprachen — abgesehen von dem Fingerabdruck — nur einige unwesentliche Indizien; er kannte die Ermordeten, war ein heruntergekommener Mensch, hatte sich, als die Zeitungsnotiz über die Ermordung vorgelesen wurde, auffällig benommen, er konnte auch zur Zeit der Tat am Tatort gewesen sein. Alles dieses hätte natürlich auch nicht entfernt zur Verurteilung ausgereicht. Durch den blutigen Fingerabdruck wurde aber in einwandfreier Weise festgestellt, daß Sch. zur Zeit der Tat tatsächlich am Tatort gewesen war. Den ganzen Umständen nach war offenbar der Mord von einer einzigen Person verübt worden. Daß die Geschworenen unter diesen Umständen für erwiesen angesehen haben, daß Sch. der Täter war, muß durchaus gebilligt werden. Die Bedenken, die man gegen den durch Zeugen geführten Indizienbeweis sonst mit Recht hat, scheiden aus, soweit es sich um zuverlässige daktyloskopische Gutachten handelt. Zweifelhaft könnte höchstens sein, ob Mord oder Totschlag vorlag, d. h., ob die vorsätzliche Tötung mit oder ohne Überlegung ausgeführt worden war. Die Geschworenen haben Mord angenommen, und alle Umstände sprachen dafür. Immerhin bleiben nach dieser Richtung hin gewisse Zweifel. Wohl aus diesem Grunde ist im Gnadenwege die Todesstrafe in lebenslängliches Zuchthaus umgewandelt worden.

Stellen nach Fingerabdrücken suchte. An der Schlafkammertür fanden sich, wie man durch Einstauben feststellte, einige Fingerspuren, darunter ein tadellos klarer linker Mittelfinger. An der Tür des Mordzimmers war nichts zu entdecken. Dagegen fand man an einer bei einer späteren genauen Untersuchung des Zimmers unter einem Schrank hervorgeholten Geldkassette aus Blech am Boden des Einsatzes den Abdruck eines linken Zeige- und Mittelfingers. Auf dem Deckel der Kassette wurde noch ein linker Daumenabdruck festgestellt. Es wurde nun mit allen Mitteln versucht, die Tat aufzuklären. Die Erörterungen füllten in gut zwei Wochen nicht weniger als 560 Aktenseiten. Trotzdem war man der Lösung des Rätsels noch keinen Schritt näher gekommen. Da erstattete der Erkennungsdienst die Anzeige, daß es ihm durch Berechnung der Formeln der aufgefundenen Fingerabdrücke gelungen sei, festzustellen, daß die Mörderin eine Schneiderin Marie Margarete Müller sei. Auf diese Müller war bisher nicht der geringste Verdacht gefallen.

Es gelang, sie ausfindig zu machen und sie zu verhaften. Sie leugnete die Tat, bestritt nicht nur, die Ermordete zu kennen, sondern wollte auch nicht einmal in dem Stadtteil gewesen sein, in dem der Mord passiert war. Zunächst konnte ihr auch nichts nachgewiesen werden. Dennoch blieb sie selbstverständlich in Haft, da durch die Fingerabdrücke ihre Schuld für jeden Sachverständigen zweifellos feststand.

Der Erkennungsdienst stellte inzwischen noch eine weitere außerordentlich interessante Tatsache fest. Im Mai 1914 war in einem an der Elbe gelegenen Haus eine 86jährige Greisin tot aufgefunden worden. Der Polizeiarzt hatte keinen Verdacht geschöpft, sondern gemeint, die Frau sei eines natürlichen Todes gestorben. Heindl und die anderen am Tatort anwesenden Kriminalbeamten hatten zwar auf einen roten Streifen am Hals der Toten, den sie für eine Strangulationsmarke hielten, aufmerksam gemacht, doch meinte der Polizeiarzt, der Strich sei dadurch entstanden, daß die Leiche längere Zeit mit seitlich gedrücktem Kopf gelegen habe. Auf dieses Gutachten hin wurde damals nichts unternommen. Doch hatte der Erkennungsdienst trotzdem vorsichtshalber an einem Schrank nicht von den Hausbewohnern herrührende befindliche Fingerspuren gesichert und aufbewahrt. Diese wurden nunmehr aus dem Archiv des Erkennungsdienstes hervorgeholt und mit dem Abdruck von dem der Mörderin Müller verglichen. Es ergab sich volle Identität beider.

Natürlich leugnete die Müller auch diese Tat und jede Beziehung auch zu diesem Opfer.

Die wenigen Indizien, die sonst gegen die Müller herbeigeschafft werden konnten, hätten zweifellos nicht zu ihrer Verurteilung ausgereicht, um so weniger als die Müller nicht nur während der ganzen Voruntersuchung sondern auch während der dreitägigen Hauptverhandlung hartnäckig und folgerichtig leugnete. Lediglich auf Grund des daktyloskopischen

Gutachtens Heindls wurde die Müller von den Geschworenen beider Mordtaten für schuldig erklärt.

Die Müller blieb auch nach der Verurteilung bei ihrem Leugnen, vielleicht in der Hoffnung, daß dann das Urteil nicht vollstreckt werden würde. In dieser Annahme hat sie sich aber getäuscht. Sie wurde hingerichtet, ohne ihre Tat eingestanden zu haben. Trotzdem kann es nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß sie in diesen beiden Fällen die Täterin ist.

Dieser kurze Überblick über die praktisch bedeutsamste Methode zur Feststellung der Identität von Verdächtigen dürfte genügen, um zu zeigen, welche gewaltigen Fortschritte die moderne Kriminalistik gemacht hat. Es ist eine der dringendsten Aufgaben, dafür zu sorgen, daß die Kenntnis der modernen Methoden der Kriminalistik in immer weitere Kreise dringt. Es darf keinen Polizeibeamten, keinen Richter und keinen Staatsanwalt geben, der mit diesen Methoden, zum mindesten in ihren Grundzügen, nicht vertraut ist. Leider liegt hier noch vieles im argen. Es muß aber unbedingt gefordert werden, daß die systematische Ausbildung in den kriminalistischen Hilfswissenschaften, welche mehr als alles andere zu einer energischen, aber auch weniger fehlerhaften, Verbrechensbekämpfung führen wird, endlich allgemein durchgeführt wird. Es ist traurig, daß Deutschland, wo die Wissenschaft der Kriminalistik blüht wie kaum irgendwo anders, sich von den meisten anderen Kulturvölkern in der praktischen Auswirkung dieser Erkenntnisse hat weit überflügeln lassen.

Zur Schulreform.

Von Artur Buchenau.

Die Neuordnung des preußischen höheren Schulwesens. Denkschrift des Preuß. Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 1924. 59 S.



ie „Denkschrift“ hat in der Presse und in der Diskussion der Vereine eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren; im ganzen ist sie wohl mehr auf Ablehnung gestoßen, als daß sie Anklang gefunden hätte. Man kann daran zweifeln, ob es irgendeiner von anderem Standpunkte aus vorgetragenen Reform-Denkschrift anders, besser ergangen wäre; denn die Verhältnisse sind auf diesem Gebiete heute so wenig geklärt und die politischen und weltanschaulichen Gegensätze so groß, daß eine allgemeinere Zustimmung

ein Wunder wäre, es sei denn, daß der Verfasser (Min.-Rat Richert) sich auf die allgemeinsten Wendungen beschränkt hätte. Die im engeren Sinne pädagogisch-didaktischen Fragen können nun hier nicht zur Behandlung kommen; es sei daher nur auf einiges mehr Grundsätzliche kurz eingegangen. — Heute fehlt uns, nach dem Zusammenbruch von 1918/19 die große Kultureinheit deutschen Bildungswillens, die 1806 (so meint Richert) vorhanden war. Auch damals aber galt das neuhumanistische Bildungsideal eines W. v. Humboldt, Schiller und Kant, Goethe und Fichte doch nur in sehr engen Kreisen, und gerade Fichte verzweifelt doch so gut wie ganz an dem „Bildungswillen" der Mitlebenden und schaut im Geiste eine zukünftige einheitliche „Deutsche Nation", die nicht verwirklicht zu haben der eigentliche tiefste Grund unserer Niederlage vor sechs Jahren war. Ein Volk, das den naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Materialismus innerlich völlig überwunden, hätte wohl geschlagen werden können von zwölffacher Übermacht, aber es konnte nicht so zusammenbrechen, wie wir das alle schaudernd erlebt haben.

Die Richtung der Reform spricht sich am deutlichsten aus in dem Satze (S. 7), daß nach Ansicht der führenden Köpfe in Deutschland eine einheitliche Zusammenfassung des gesamten Kulturinhalts in einem Bewußtsein nicht mehr möglich ist. Daraus wird gefolgert, daß ein Einheitstyp der „höheren Schule" heutzutage nicht mehr angängig, sondern an seine Stelle vier Typen treten müssen: die altsprachliche, die neusprachliche, die mathematisch-naturwissenschaftliche und schließlich die deutschkundliche Schule. Die ersten drei Typen sind im wesentlichen die bekannten: Gymnasium, Realgymnasium und Oberrealschule, während der vierte Typus, die deutsche Oberschule, in der Hauptsache erst geschaffen werden soll. Der neue Lehrplan dieser Schulgattung wird in einer besonderen Denkschrift vorgelegt (Richtlinien für einen Lehrplan der Deutschen Oberschule und der Aufbauschulen. Amtliche Ausgabe, herausgegeben von Ministerialrat Richert. Weidmann, 1924. 165 S.) Die „allgemeine Bildung" und der „Utraquismus" im Sinne Schulzes werden heute entschlossen preisgegeben und eine betonte Einseitigkeit (im Programm!) wird gewagt. Das ist sicher zu begrüßen, wenn auch vom Programm bis zur allgemeinen Ausführung ein recht weiter Weg ist, ein dornenvoller Pfad. Soll eine wahrhaft gesunde geistige Kultur uns in Deutschland erstehen, so ziemt allen Beteiligten vor allem eins: Geduld und vor allem die Einsicht, die schon Kant mehrfach mit Nachdruck ausspricht und die Männer wie F. Paulsen und Paul Natorp bei aller Verschiedenheit von einander einhellig bekannt haben, daß nämlich die Erziehung (und erst recht der Unterricht) viel zu sehr von den wirtschaftlichen und politischen Faktoren abhängig sind, als daß von der Erziehung die allgemeine Besserung u r s p r ü n g l i c h a u s g e h e n könnte. Also zweitens: keine Überschätzung der Pädagogik, keine auch der Wirksamkeit behördlicher Maßnahmen.

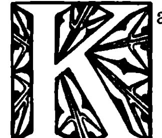
Wenn es so einfach in der Welt wäre, daß man nur gute Vorschriften zu erlassen und Gesetze zu geben brauchte, wie herrlich müßte es dann bei uns in Deutschland aussehen! Das Gewebe der Gesetze ist viel zu weit dazu und der schöpferische Wille und die Initiative des Einzelnen viel zu gering in solchen Zeiten der Not, als daß (ganz abgesehen von der politischen Form der Verfassung) eine so schnelle Heilung überhaupt im Bereiche der Möglichkeit läge. Es ist schon etwas Seltenes, wenn an die Stelle der Habsucht und des bloßen Machtwillens eines Souveräns oder einer Aristokratenschicht eine uneigennützige, von überlegener Einsicht getragene Übung der Macht tritt, aber noch weit schwerer und problematischer ist doch die Vereinigung einer sehr großen Zahl von einander unabhängiger Einzelwillen zu einem echten Gemeinwillen. Und doch bleibt dies unbedingte Forderung, denn erst so wird aus einer Wirtschaftsvereinigung und einem aus natürlichen Faktoren hervorwachsenden „Volk" eine Nation, erst so wird also eine echte Gemeinschaftskultur möglich, die der Persönlichkeitsbildung in geistiger, sittlicher, ästhetischer und religiöser Richtung freien Spielraum läßt. Hat man sich das einmal völlig klar gemacht, dann sieht man, daß zunächst die gröbsten Steine aus dem Wege geräumt werden müssen, damit die Bahn frei werde. Das heißt, konkreter gefaßt: wir müssen den Materialismus in naturwissenschaftlicher und historischer Hinsicht (Naturalismus und dogmatischen Marxismus), wir müssen aber auch auf der anderen Seite jeden einseitigen Intellektualismus, Ästheticismus und die konfessionelle Beschränktheit überwinden lernen. Erst auf diesem neugereinigten Boden ist eine deutsche Geisteskultur möglich von Ewigkeitsgehalt und ohne die Schlacken der Gegenwartsbildung. Hier kann man nach der negativen wie nach der positiven Seite der Denkschrift durchaus zustimmen (Ablehnung des Intellektualismus und Betonung des deutschen Idealismus), doch scheint es, daß im ganzen stofflich zu viel verlangt und die Aufnahmefähigkeit von Lehrer und Schüler überschätzt wird. Es fällt dem deutschen Gelehrten und Schulmanne sehr schwer zu bekennen: hier ist ein Gebiet (eine Schuldisziplin!), auf dem ich gar nicht zu Hause bin. Wir müssen diese Liebe zur stofflichen Breite erst überwinden lernen, was nur möglich ist, wenn an die Stelle des stofflichen Quantums die Qualität tritt, das heißt die bis auf den Grund („radikal") vordringende Kenntnisnahme einzelner Gebiete und die philosophische Durchdringung alles Behandelten. Das ist das Goethesche Hinabsteigen zu den Müttern, die Bemühung um die Erkenntnis des Ursprungs, der Prinzipien und das macht dann auch erst eigentlich die verschiedenen Schultypen der höheren zu einer wirklich wissenschaftlichen Schule. Keine Beherrschung (das wäre eine Utopie!), aber doch wenigstens eine deutliche Ahnung von dem Wesen der wissenschaftlichen Methode, darauf kommt es letztlich bei allen Schulformen an, und da spielt der Unterschied der behandelten naturwissenschaftlichen,

geisteswissenschaftlichen und geschichtlichen Stoffe nicht eine so große Rolle, wie man das nach manchen Ausführungen der beiden Denkschriften meinen könnte. So wird die Lebensform der Schule allmählich eine andere, denn die Bearbeitung im charakterisierten Sinne fordert das, aber auch hier sollte man sich nicht auf eine bestimmte Form des „Arbeitsunterrichts" festlegen wollen. Schließlich kommt in der Schule der Zukunft alles auf die Lehrenden an. Sind sie von diesem Geiste einer strengen Wissenschaft und philosophischen Methodik erfüllt, so können sie gar nicht anders, als die ihnen anvertrauten Schüler in diesem Sinne höchster geistiger Freiheit, das heißt aber: schärfster Verantwortlichkeit zu erziehen und zu bilden. Umgeänderte Stundenpläne und Tabellen vermögen da nicht allzuviel zu schaffen, wenn nicht die innere Reform an Herz und Geist der Lehrer vorangeht. Sie aber ist nur dadurch zu erzielen, daß der Beruf des Lehrers über das Brotstudium hinaus als eine heilige Aufgabe an der Nation angesehen wird, daß nur die besten dazu berufen werden. Eine „Arbeitsgemeinschaft" der Lehrerschaft ergibt sich dann, soweit sie überhaupt möglich ist, ganz von selbst, dadurch, daß alle der einen Sache dienen, während man von allzuvielen Fachkonferenzen, Besprechungen, Kontrollieren der Behörden nicht zu viel erwarten sollte. Ist der Lehrer ein Führer zum Ideal, so wird ihm die Jugend auch willig folgen, und der Konflikt zwischen Autorität und Freiheit schlichtet sich ohne Schwierigkeit. Die einseitig autoritative Einstellung der alten Schule war gewiß bedenklich, aber der Ruf: „alles vom Kinde aus" ist es nicht minder! Nicht der Schüler als Einzelner, nicht der Lehrer als Individuum entscheidet, sondern die beiden gemeinsame Sache, die nationale Kultur, die beide miteinander aufbauen wollen, der eine als Führender, der andere als Geführter, wobei es sich natürlich ständig ereignen wird (wie bei allem geistigen Verkehr!), daß sich die Rollen von Zeit zu Zeit vertauschen. Auch der Lehrer muß stets ein Lernen-Wollender bleiben, sonst wird er bald den lebendigen, wahrhaft fördernden Kontakt verlieren und auch der Schüler soll das Hochgefühl des Selberfindens und Anregens kennen lernen, denn nur dann kann er überhaupt die Masse des auf ihn in 30 bis 35 Wochenstunden eindringenden Stoffs geistig und seelisch vertragen. So dankenswert also auch die Betonung der „Jugendpsychologie" und die Rücksicht auf die Jugendbewegung in der Denkschrift ist, so ist doch zu bedenken, daß die Psychologie zwar über manche Faktoren aufzuklären, aber keinerlei Normen aufzustellen vermag. Die „Jugendbewegung" verdient die ernsteste Beachtung aller Erzieher, indes dürfen auch darüber die Ziele nicht vernachlässigt werden. Fassen wir zusammen, so ist der ernste Reformwille des Preuß. Ministeriums dankbar zu begrüßen, aber schließlich kommt es nicht auf die Behörde, sondern auf eine gesunde Verfassung von Elternhaus und Lehrerschaft an und so erhebt sich als Vorbedingung jeder pädagogischen: die staatliche Neugestaltung. Hier

aber kann uns keine Revolution helfen, ebensowenig wie ein Zurückrufen überwundener, starrer Formen, sondern allein Evolution, Entwicklung im langsamen, aber sicheren Fortschritt von der Erstarkung der Wirtschaft zur Neugewinnung der staatlichen Freiheit und Stärke und von da aus, schrittweise, zur schöpferischen Synthese im Geistigen. Die Aufgabe ist sehr schwer, die uns bevorsteht, aber sie ist schön und ist notwendig, denn wir haben nur die Wahl zwischen Sieg und Niedergang. Der Sieg aber muß vor allem eine Heimkehr zu uns selbst, zu der geistig-göttlichen „Natur" des Menschen sein. Es gibt dabei keine tote „Masse", denn der Urgrund des Lebens lebt in uns allen und in allem: „Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor, es ist *in* dir, du bringst es ewig hervor!"

Kant als Führer zur echten Idee „des deutschen Wesens".[1])

Von Universitätsprofessor Dr. *Aug. Messer.*

ant ist der große Vertreter des *sittlichen Idealismus.* Bei ihm wird man also lernen können, was es bedeutet: einer Idee dienen.

Wir alle, so verschieden auch sonst unsere Überzeugungen sein mögen, haben sicher *das* gemeinsam, daß wir uns *einer* Idee gegenüber verpflichtet fühlen: der *Idee deutschen Wesens.*

So wollen wir denn gleichsam zu Kant hintreten und ihn fragen: *Meister, was müssen wir tun, um der Idee deutschen Wesens sinnvoll und wirksam zu dienen?*

Er, der Vollender der Aufklärungszeit, würde uns vermutlich daraufhin seinerseits fragen: „Seid ihr euch denn auch klar, was das Wort „Deutsches Wesen" bedeutet? Habt ihr nicht schon bemerkt, daß mit diesem Worte zwei ganz verschiedene Bedeutungen sich verbinden, nämlich: Deutsches Wesen, wie es tatsächlich *ist*, als *Naturgegebenes* — und deutsches Wesen, wie es *sein soll*, als *Ideal*!"

Von dieser grundlegenden Unterscheidung Kants zwischen Natur und Ideal aus können wir nun selbst seinen Gedankengang fortspinnen.

Versteht man unter deutschem „Wesen" die deutsche *Natur*, wie sie tatsächlich ist, mit ihren Vorzügen und Schwächen, Tugenden und Untugenden, so wird an solchem deutschen Wesen schwerlich je „die Welt genesen", nicht einmal unser eigenes Volk wird daran genesen; denn *diesem* „Wesen" dienen, würde ja besagen: es so, wie es ist, erhalten, jeden Aufruf zur Selbstbesinnung, zur Erneuerung, zum Höherstreben ablehnen.

---

[1]) Der folgende Aufsatz wurde als Rede bei der Kantfeier der Universität Gießen am 1. Juni 1924 vorgetragen.

Starrer Konservatismus bedeutet aber überall im Geistesleben, vor allem im sittlichen Leben den Beginn des Rückgangs, des Verfalls, des Absterbens.

Zwei Grundtriebe wirken in allen Lebenden, der Trieb nach Selbsterhaltung und der Trieb nach Selbstentfaltung.

Je höher ein Geschöpf in der Reihe der Lebewesen steht, um so mehr überwiegt die Tendenz zur Selbstentfaltung und damit zum Fortschritt über die zur bloßen Selbsterhaltung. Jene erste Tendenz aber bekundet sich im menschlichen Bewußtsein in einer edlen Unzufriedenheit, mit unserer tatsächlichen Natur, mit unserem Wesen also, wie es faktisch ist, und so quillt aus dieser Entfaltungstendenz hervor — ein Ideal unseres Wesens.

„Vor einem jeden steht ein
Bild des, das er werden soll;
Solang er das nicht ist,
Ist nicht sein Friede voll."

Deutsches Wesen, sofern wir ihm als einer „Idee" dienen sollen, kann also nimmermehr etwas bedeuten, was man von Natur fertig besitzen könnte, sondern es kann und darf nur bedeuten: das Ideal des besseren, ja des vollkommenen Selbst — sowohl der eigenen Person, wie auch unseres Volkes. „Deutsch sein", als Idee gefaßt, ist also nie etwas Gegebenes, sondern stets etwas Aufgegebenes. Und dieser Aufgabe sollen wir dienen, still und schlicht; ohne viel Worte darüber zu machen; denn das ist zugleich unsere zentrale moralische Aufgabe. Das Moralische aber sollte sich „von selbst verstehen".

Aus dieser einfachen Unterscheidung zwischen dem „deutschen Wesen" als „Natur" und dem deutschen Wesen als „Idee" ergeben sich sofort wichtige Folgerungen.

Überwunden wird dadurch ohne weiteres jene heute weitverbreitete Überschätzung der sogenannten „Rasse". „Rasse" ist ein Naturbegriff. Alles, was wir unserer „Rasse" verdanken, gehört zum Naturgegebenen und damit zum Vorsittlichen. Könnten wir nichts weiter sein als Exemplare unserer Rasse, wären wir durch die Rasse eindeutig in unserem Tun und Lassen bestimmt, so hätten wir keine Freiheit und darum keine sittliche Verantwortlichkeit; es bestände kein wesenhafter Unterschied zwischen uns und der Tierwelt. „Sittlichkeit", „Moralität", „Gewissen", „Ehre" wären sinn- und bedeutungslose Worte.

Man versteht so, warum es das tiefste Anliegen von Kants Philosophieren gewesen ist, die Freiheit gegenüber dieser naturalistischen Denkweise zu retten und zu schützen. So erlöst uns Kants idealistische Freiheitslehre ebensowohl von der widersittlichen Überspannung der Rassetheorie wie von dem historischen Materialismus, jener Marxistischen Geschichtsphilosophie, die ebenfalls aus der Denkweise

stammt, die im Menschen nur das Naturwesen sieht, indem sie ihn als unfreies Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse betrachtet.

Jedoch um zu der gerade in studentischen Kreisen so stark wirkenden Rassetheorie zurückzukehren, so hat Oswald Spengler darüber jüngst ein treffendes Wort gesprochen: Ob wir unserer Rasse nach etwa Langschädel haben, ist weniger wichtig, als was im Schädel ist. Wir dürfen hinzufügen: Es kommt nicht in erster Linie darauf an, welcher Rasse Kind wir sind, sondern „wes Geistes" Kind! Das Deutschtum liegt nach einem Worte Lagardes nicht im „Geblüt", sondern im „Gemüt".

Wenn wir uns so durchdringen lassen von der Unterscheidung Kants zwischen der Natur und dem unseren freien Wollen vorschwebenden Ideal, dann werden wir auch der Gefahr entgehen, daß wir mit jener Selbstzufriedenheit unserer Idee deutschen Wesens dienen, mit der jener Pharisäer seinem Gotte diente, der da im Tempel betete: „Herr ich danke dir, daß ich nicht bin wie jener Zöllner."

Wir werden vielmehr den Dienst der Idee damit beginnen, daß wir uns unter das Gericht der Idee stellen, das heißt: daß wir immer wieder ehrliche und schonungslose Selbstkritik üben, und daß wir bemüht sind, der Idee nicht bloß mit Worten, sondern durch unser wirkliches Verhalten zu dienen. Man erfüllt seine vaterländische Pflicht nicht schon damit, daß man so häufig wie nur möglich durch Reden, durch Abzeichen, durch Lieder und Feiern bekundet, ein wie guter Deutscher man sei. Das mag ja alles sehr gut gemeint sein, aber stets ist darauf zu achten, daß es bei keinem bloßen Demonstrations-Patriotismus bleibt. Alle unsere Lebenstage sollen „deutsche Tage" sein. Wie echter Gottesdienst nicht von denen geübt wird, die immer nur „Herr, Herr" sagen, sondern die den Willen des himmlischen Vaters tun, so fordert auch echter Vaterlandsdienst, daß man nicht nur „Deutschland über alles!" singt, sondern daß man „Deutschland über alles" tut.

Auch ist es nicht genug, daß man bereit ist, für das Vaterland zu sterben, sondern man muß auch bereit sein, für es zu leben.

Das aber bedeutet, daß man die ganze Gestaltung seines Lebens nicht lediglich als seine Privatsache ansieht, sondern als Dienst am Vaterland. Dazu gehört als Grundlage die Überzeugung, die Kants ganze Ethik durchwaltet: daß der Mensch nicht dazu da ist, um sein Leben zu genießen, sondern um seine Pflicht zu tun. Und das ist nicht etwa nur Kants ganz persönliche Meinung, sondern darin ist er zugleich Künder deutsch-preußischen Wesens. Nicht anders deutet ja auch Nietzsche den Sinn des Lebens, wenn er sagt: „Trachte ich denn nach Glücke? ich trachte nach meinem Werke."

Als „Werk" jedes tüchtigen Menschen ist aber in erster Linie sein Beruf anzusehen. Und so ist die treueste Erfüllung der Berufspflichten und — für die Jüngeren — die gewissenhafteste Vorbereitung auf den Beruf

streng geforderter Dienst am Vaterland. Hier kann — in aller Stille — die „Tat" sich vollziehen, nach der unsere Jugend sich im tiefsten Herzen sehnt; hier können die warhaft großen Ereignisse geschehen für die Nietzsches Wort gilt: „Die größten Ereignisse — das sind nicht unsere lautesten, sondern unsere stillsten Stunden." Hier kann man tagtäglich durch Tun seine vaterländische Gesinnung bewähren. Nicht minder kann und soll man es dadurch, daß man jetzt in der Notzeit unseres Volkes jeden Luxus meidet. Heute, da Hunderte, ja Tausende deutscher Studenten nicht einmal das Existenzminimum haben, ja buchstäblich hungern, ist es da mit einem tieferen und feinerem Gefühl für diese uns nächststehenden deutschen Volksgenossen vereinbar, wenn z. B. begüterte Kommilitonen im Galawagen und mit Diener in Livree Besuche fahren oder kostspielige Festlichkeiten veranstalten?

Und müßte es nicht gerade in studentischen Kreisen, in denen man sich ganz besonders der nationalen Idee verpflichtet weiß, als heilige Pflicht, und damit als „Ehrensache" empfunden werden, gegen die beiden großen Schädlinge unserer Volksgesundheit und unseres Volkswohlstandes, gegen Alkohol und Nikotin, den Kampf aufzunehmen? Darf man über diese ernsten Sachen mit ein paar Witzen hinweggehen?

Wie furchtbar ernst insbesondere die Alkoholfrage ist, darüber wird manchem unter uns die Augen geöffnet haben ein Aufsatz, den in der Januar-Nummer der Zeitschrift „Der Christliche Abstinent" (1924) unser Professor der Theologie, Dr. Hans Schmidt, Gießen, veröffentlicht hat und der die Überschrift trägt:

„Warum haben wir den Krieg verloren?"

Wenn wir uns so aus vaterländischem Pflichtbewußtsein heraus derartige kleine Entsagungen auferlegen, die anfangs recht schmerzlich sein mögen, dann können wir auch aus eigenem Erleben erkennen, wie tief berechtigt Kants vielumstrittene Ansicht ist, daß Eigenart und Wert sittlichen Verhaltens dann am klarsten hervortritt, wenn nicht „aus Neigung", sondern „aus Pflicht" gehandelt wird.

Nicht minder spricht aus Kants Ethik jene soziale Gesinnung, die es dem einzelnen als selbstverständlich erscheinen läßt, daß er nicht Luxus treibt, wo Volksgenossen in Not sind, und daß er mit seinem Überfluß jenen helfe.

Kant bekennt einmal, daß er selbst in jungen Jahren einem gewissen unsozialen Bildungsdünkel verfallen sei und „den Pöbel" verachtet habe, der „von nichts wisse". Rousseau habe ihn zurechtgebracht! Er würde sich jetzt unnützer finden als den geringsten Arbeiter, wenn er nicht hoffe, daß sein Philosophieren beitragen könne, die Rechte jedes Menschen zur Anerkennung zu bringen. So ist Kant, der als Kind einer armen Handwerkerfamilie selbst empfunden hatte, was Not und soziale Miß-

achtung bedeute, eine der geistigen Väter des modernen Sozialismus geworden. Und eben darum hat er auch die französische Revolution als eine große Bewegung für die Menschenrechte begrüßt und noch, als bei der zunehmenden Reaktion in Deutschland jeder in Verruf kam, der für die Sache der Revolution eintrat, hat Kant die Zivilkourage besessen, selbst in den Kreisen des ostpreußischen Adels, in denen er viel verkehrte, mit Feuereifer für die leitenden Ideen der Revolution einzutreten.

So entspricht die Verknüpfung der „nationalen" und der „sozialen" Idee, für die vor etwa 25 Jahren der unvergeßliche Friedrich Naumann als für etwas Neues eintrat, durchaus dem Geist der Kantischen Ethik.

Heute ist die Verbindung von „national" und „sozial" bereits ein Gemeingut breiter Massen geworden. Anders steht es mit der Verknüpfung von „national" und „international" und der damit eng zusammenhängenden Idee des „ewigen Friedens" und des „Völkerbundes". Wie vieles ist aber gerade für diese Probleme aus Kant zu lernen!

Schon wenn wir daran denken, mit welcher Leidenschaftlichkeit heute unter Deutschen um diese Fragen gestritten wird: welch nationaler Gewinn wäre es, wenn in unser politisches Leben hineindränge der streng sachliche, die Menschenwürde auch in der Person des Gegners achtende Geist, der aus Kants Lehren und Philosophie spricht! Daran nämlich kann kein Zweifel sein: noch dringender nötig als die Völkerversöhnung ist uns die Volksversöhnung. Wollen wir an dieser arbeiten, so ist unumgängliche Voraussetzung, daß man sich dazu erzieht, den Gegner wenigstens einmal ruhig anzuhören, und daß man sich bemüht, ihn zu verstehen und in ihm den Menschen, den Volksgenossen zu achten. Erscheint uns aber nach sachlicher Prüfung seine Ansicht falsch oder verderblich, so ist dagegen mit Gründen, nicht mit Gummiknüppeln und Revolvern zu kämpfen.

Was nun insbesondere das heiß umstrittene Problem des Pazifismus betrifft, so müssen vor allem verschiedene Formen des Pazifismus unterschieden werden, um die Eigenart des von Kant vertretenen klar zu schauen.

Es mag einen Pazifismus aus Feigheit geben. Über einen solchen wäre nichts weiter zu reden. Frivol aber wäre es, diesen bei allen Vertretern der Friedensidee vorauszusetzen.

Es gibt einen Pazifismus aus Klugheit. Wir finden ihn hauptsächlich bei Engländern und Amerikanern. So führt schon Kant folgenden Ausspruch seines des von ihm hochgeschätzten älteren Zeitgenossen, des englischen Philosophen David Hume an: „Wenn ich jetzt die Nationen im Kriege gegeneinander begriffen sehe, so ist es, als ob ich zwei besoffene Kerle sähe, die sich in einem Porzellanladen mit Prügeln herumschlagen. Denn nicht genug, daß sie an den Beulen, die sie sich wechsel-

seitig geben, lange zu heilen haben, so müssen sie hinterher noch allen Schaden bezahlen, den sie anrichteten.“

Aber man wird doch das Gefühl haben, daß diese Betrachtungsweise des Krieges unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit — der Größe und Tragik des Problems nicht gerecht werde. Gewiß hat man beim Anblick des Treibens der Menschen oft den Wunsch: möchten sie doch wenigstens klüger werden! Und gewiß hat der Engländer Norman Angell, der vor dem Weltkrieg sein Buch „Die falsche Rechnung“ schrieb, eine gute Voraussicht bewiesen, wenn er darlegte, daß unter den heutigen Verhältnissen auch dem Sieger ein Krieg mehr Schaden als Nutzen bringe.

Aber gerade für Kants Ethik — und sie entspricht hierin wieder völlig dem deutschen sittlichen Bewußtsein — kann der Gesichtspunkt der Klugheit und der Nützlichkeit niemals der oberste sein. Denn Klugheit ist nur die Fähigkeit, die richtigen Mittel zu wählen, sie muß den Vorrang zuerkennen der Weisheit, als der rechten Einsicht in die Zwecke. Und alles Nützliche gewinnt erst seinen Sinn aus dem, wozu es nützt, aus dem, was als unnützlich erscheint, weil es in sich wertvoll ist.

Als das in sich Wertvolle gilt nun vielen ohne weiteres das menschliche Glück. Daraus ergibt sich eine dritte Form der Friedensbewegung: ein Pazifismus aus Mitgefühl. Er weist hin auf das namenlose Unglück, das der Krieg über die Menschen bringt, auf die körperlichen und seelischen Leiden Unzähliger, auf die Verwundung, Verstümmelung und Tötung von Millionen junger, kräftiger, lebens- und glückshungriger Menschen. Er erinnert daran, wieviel Leid der Naturlauf schon ohnedies über die Menschen bringe, vor allem durch Krankheiten aller Art, durch Siechtum und die bittere Notwendigkeit des Sterben-Müssens. Er findet es angesichts dessen unbegreiflich, daß die Menschen noch selbst all ihr Wissen und Können aufbieten, um sich gegenseitig so viel Leid wie nur möglich zuzufügen.

Der müßte wahrlich von jedem menschlichen Gefühl verlassen sein, der das alles als bedeutungslos abwiese. Aber freilich das Letzte und Entscheidende ist auch damit nicht gesagt; auch für Kant nicht. Denn für ihn ist eben das Glück nicht der höchste Wert. Und in vollem Einklang mit Kant wird heroischer Sinn deutscher Tugend das Gefühl haben: es gibt Güter, die so wertvoll sind, daß selbst die größten Opfer an Glück zu ihrem Schutze gebracht werden müssen. Dazu aber gehört vor allem die Freiheit der Nation und ihrer Kulturentwicklung.

Es gibt endlich noch einen Pazifismus aus Sehnsucht nach Recht und Gerechtigkeit. Er ruht auf der Einsicht, daß der Krieg als ein Zustand der Gewalt unvereinbar ist mit dem Recht, daß im Kriege Macht vor Recht geht; daß der Krieg auch nicht das geeignete Mittel ist, dem Rechte zum Sieg zu verhelfen; denn auch die gerechte Sache kann unterliegen. Das Recht aber ist für Kant „der Augapfel Gottes“.

und „wenn es keine Gerechtigkeit gibt," so erklärt er einmal, „so hat es keinen Wert, daß Menschen auf Erden leben." Aus dieser Hochschätzung von Recht und Gerechtigkeit ist Kants Pazifismus geboren: aus ihr heraus gilt es ihm als eine unerläßliche sittliche Pflicht, daß jeder nach Überwindung des Krieges strebe und ebendarum nach Schaffung einer Rechtsordnung zwischen den Staaten und nach Errichtung eines echten Völkerbundes zur Sicherung dieser Rechtsordnung.

„Ein schöner Traum, wird man sagen, aber doch ein Traum! Natur wie Geschichte zeigen uns überall den Krieg."

Hören wir Kants Antwort auf diese Einwände!

Mag in der Natur allenthalben der Kampf herrschen: der Mensch ist eben nicht bloß Naturwesen; nur wenn er vermöge seiner Freiheit über das naturhafte Getriebe seiner Neigungen und Leidenschaften sich erhebt, erfüllt er seine sittliche Bestimmung.

Den Hinweis auf die Geschichte aber würde Kant zurückweisen als eine „pöbelhafte Berufung auf Erfahrung", die uns an das „ewig Gestrige" bindet. Die Geschichte könne uns nur zeigen, was bisher gewesen ist, aber niemals, was sein soll.

Nicht minder würde er die Befürchtung, daß die Arbeit an der Herstellung einer internationalen Rechtsordnung mit der Liebe zur eigenen Nation unvereinbar sei, als völlig grundlos bezeichnen.

Daß heute vielen „national" und „international" als Gegensätze gelten, erklärt sich ja überhaupt nur aus der beklagenswerten Tatsache, daß man bereits seit Jahrzehnten bei uns „national" als Parteinamen gebraucht, was kränkend ist für die anderen Parteien und immer die Gefahr eines nationalen Pharisäismus einschließt. So ist es denn auch gekommen, daß heute Millionen von Volksgenossen, die gut deutsch sind, im Innersten ihres Wesens das Wort „national" nicht hören mögen, weil es in ihnen leidenschaftliche Abneigung gegen den Parteigegner wachruft.

Man täte aber diesen Massen schweres Unrecht, wollte man meinen, sie wären in Wirklichkeit nicht national gesinnt. Ebenso würde man auch Kant Unrecht tun, würde man seine deutsche Art irgendwie darum anzweifeln, weil er nicht von seinem Deutschtum redet. Und wenn man gewöhnlich annimmt, Kant hätte wie seine Zeitgenossen überhaupt keinen Blick für nationale Unterschiede gehabt, so sei verwiesen auf seine Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", und auf seine „Anthropologie", worin er in sehr feiner Weise charakteristische Züge der einzelnen Kulturnationen schildert.

Freilich wäre es Kant nie in den Sinn gekommen zu meinen, daß „national" und „international" unvereinbar wären, wie heute Unzählige ohne weiteres voraussetzen unter völliger Nichtachtung des einfachen Wortsinnes. Denn „international" kommt doch von inter nationes,

das heißt: zwischen den Nationen. Der Begriff „international“ verneint also nicht das Nationale, sondern setzt es voraus.

Nach Kant ist es aber gerade der Sinn des Rechtes, den einzelnen einen Bereich zu sichern, innerhalb dessen sie sich frei nach ihrer Eigenart auswirken können. Also nicht um einen sogenannten „Menschheitsbrei“ herbeizuführen, sondern gerade um den einzelnen Völkern, auch den schwachen, eine ungehemmte Entfaltung ihrer nationalen Kultur zu ermöglichen, wird die internationale Rechtsordnung gefordert.

Kant ist der Letzte, der sich darüber Selbsttäuschungen hinzugeben hätte, daß die Verwirklichung dieser Idee eine ungeheuer schwere, ja geradezu unendliche Aufgabe darstelle. Aber gilt das nicht für alles sittliche Streben? Dürfen wir mit der Arbeit an unserer Selbsterziehung jemals Schluß machen und uns einbilden, nun das Ziel, ein guter Mensch zu sein, endgültig erreicht zu haben?! Wird nicht im „Faust“ gerade dem der Preis verheißen, der „immer strebend sich bemüht“?! Und lesen wir darin nicht, das tiefsinnige Wort: „Ich liebe den, der Unmögliches begehrt“?!

Aus all dem tritt uns gerade ein besonders charakteristischer Zug des deutschen „Faustischen“ Idealismus entgegen, der von Kant mit voller Klarheit erfaßt wurde: das Streben ins Unendliche, in das scheinbar Unmögliche bei nüchterner Einsicht in die Schwäche, ja Verkehrtheit — das „radikal Böse“ — der Menschennatur. Kant weiß, daß aus dem Menschen, diesem „krummen Holze“ nie etwas „vollkommen Gerades geschnitzt werden kann“. Trotzdem bleibt er tapferen und ausharrenden Sinnes der Idee treu. Sicher schreitet er auf der Erde einher und findet doch die Richtung seines Weges durch den Blick nach den Sternen.

So unterscheidet sich sein reifer Idealismus von dem schwärmerisch jugendlichen, der wähnt, das Ideal gleichsam mit einem Sprung erreichen zu können. So mag es ja auch unter uns idealistische Schwärmer gegeben haben, die meinten, sobald der Weltkrieg zum Abschluß gekommen sei, würde eine allgemeine „Völkerverbrüderung“ eintreten, und die darauf die Friedensbewegung für widerlegt ansahen, weil die Dinge sich etwas anders zutrugen. Solch jugendlich schwärmerischer Idealismus schlägt eben allzu leicht in pessimistische Verzweiflung am Ideal um, was dann in der Regel den Übergang bildet zu ideallosem Philistertum. Oder dieser unreife Idealismus gerät in den Abweg eines fanatischen Radikalismus, der mit Gewalt das Ideal herbeizwingen will, ohne Gefühl dafür, welch wahnsinniger Widerspruch es ist, mit Gewalt ein Ideal der Gerechtigkeit oder gar liebender Gemeinschaft — eines echten „Kommunismus“ — verwirklichen zu wollen.

Aber Kants männlicher und ehrlicher Idealismus kann uns nicht nur vor diesen Verirrungen jugendlicher Leidenschaftlichkeit bewahren,

er kann uns auch schützen gegen den Scheinidealismus der klugen, weltgewandten Leute, die sich gleichsam mit einer theoretischen Verbeugung vor dem Ideal abfinden, aber dann aus Kants Zugeständnis, daß es wohl restlos nie verwirklicht werden könne, stillschweigend den Schluß ziehen, also brauche man sich im praktischen Leben nicht darum zu kümmern. Sie gleichen jenen Christen, die zwar Sonntags vormittags bei dem lieben Gott einen Besuch machen, sonst aber für ihn nicht zu sprechen sind.

Kant hat bereits diesen Scheinidealismus vorausgesehen und ihn abgewehrt in dem Satze: „Welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müssen und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrigbleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann."

Gerade gegenüber der Friedensidee zeigt Kant also mit besonderer Klarheit, was es heißt: einer Idee dienen.

Indem wir aber der Idee des ewigen Friedens aus Sehnsucht nach Gerechtigkeit dienen, dienen wir zugleich der Idee deutschen Wesens. Und wir fassen dabei dies „deutsche Wesen" so groß und weit, daß daran wirklich „die Welt genesen kann", weil es das Heil der Welt, die friedliche Entfaltung alles Nationalen miteinschließt und bejaht. Dieses Ineinander von Volkstum und Menschheit, von Nationalität und Humanität, ist deutsches Wesen, wie es Kant schaut — dieser deutsche Europäer, dieser deutsche Weltbürger, dieser „Lehrer im Ideal". Und wenn unsere „Weimarer Verfassung" verlangt, daß unsere Erziehung erfolge „im Geist des deutschen Volkstums und der Völkerversöhnung", so ist das völlig aus dem Geiste Kants und seiner Ethik herausgefordert.

Diesen Geist wieder in uns lebendig und stark zu machen, darf nur der Sinn unserer Kantfeiern sein. Sie sollen ja nicht sein — was Gedächtnisfeiern auch sein können: eine Wiederholung der Begräbnisfeier, sondern eine — Auferstehungsfeier!

Die religionsphilosophischen Voraussetzungen der Leibnizschen Theodizee.

(Zur neuen Ausgabe in der „Phil. Bibl.")

Von Gerhard Lehmann, Berlin.


an hat es sonderbar gefunden, daß Leibniz die Theodizee in keinen inneren systematischen Zusammenhang mit seiner metaphysischen Hypothese, der prästabilierten Harmonie, brachte und die Monadenlehre an keiner Stelle seines Werkes erwähnte: dies soll, so meint man, einen Grund haben in dem unmethodischen Charakter des Buches, das als „Gelegenheitsschrift" auf einen populären Ton gestimmt sei. Gewiß ist an der Formulierung der Sätze, an der ungezwungenen, sprungweisen Darstellungsart und an der Übernahme theologischer Requisite vieles zu beanstanden, aber man soll doch auch die Leibnizsche „Systematik" nicht überspannen. Leibniz war kein Systematiker. Er war, wenn man will, etwas Größeres. Aber er hat niemals das Bedürfnis nach letzten Synthesen verspürt: vielleicht deshalb nicht, weil er solche Synthesen gar nicht nötig hatte.

Auch die Monadologie ist keine letzte Synthese. Sie ist eine Arbeitshypothese, weiter nichts. Sie ist genau so gut eine „Gelegenheitsarbeit" wie die Theodizee. Der Gott der Monadenlehre, die Zentralmonade, der „actus purus", ist ein anderer Gott als der Gott der Theodizee, weil er andere Aufgaben zu erfüllen hat. Wir dürfen annehmen, daß der religiöse Sinn Leibniz' selbst die Brücke von diesem Gott zu jenem geschlagen hat: auf keinen Fall dürfen wir den Gegensatz durch eine äußerliche „Bewertung" zum Widerspruch machen und den einen Leibniz, den strengen Rationalisten, den großen Mathematiker, Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker, gegen den „anderen" Leibniz ausspielen. Wir müssen uns vielmehr klar darüber sein, daß die „Theodizee" keine Ausgeburt spekulativen Witzes ist und keinen Versuch darstellt, „zu retten, was zu retten ist". Im Grunde beruht diese falsche Beurteilung der Theodizee auf einer Verkennung des hier vorliegenden Problems; nicht Leibniz trägt die Schuld daran, sondern unsere eigene, der Religionsphilosophie feindliche, der Religion entfremdete wissenschaftliche Philosophie. Natürlich kann man, solange man ein Problem nicht „ernst nimmt", ein Buch, in dem dieses Afterproblem nach allen Seiten und mit dem Aufgebot größter Denkenergie behandelt wird, nicht sonderlich hoch einschätzen: allenfalls kann man es „historisch" verstehen; und wie weit historisches „Verständnis" geht, sieht man deutlich an der Beurteilung anderer Probleme, z. B. der Fichte-Schellingschen Theogonie, der Bahnsenschen Realdialektik usw. Was diese Leute erstrebt, das sei eben der Versuch, ein Afterproblem zu lösen,

und da dieser Versuch fehlschlagen muß, so gäbe es hierfür schlechterdings kein weiteres Verständnis als das rein-historische.

Wir betonen: wer so an die Lektüre der Theodizee herantritt, dem wird es ergehen wie es uns allen ergangen ist als wir die Religion nur „innerhalb der Grenzen der Humanität" kannten: diese Religion ist nicht die Religion Leibniz'. Er hat sein Buch nicht als Rationalist geschrieben. Wenn die Zeit kommen wird, wo man die Tiefe des Problems der Theodizee wieder ahnt, dann wird dieser Zeit Gott mehr sein müssen als das „transzendentale Ideal". Solange man auf dem Boden der Kantischen Religionsphilosophie steht, wird die „Verteidigung der Sache des Welturhebers" nicht mehr sein als ein Unternehmen „die Sache unserer anmaßenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft" zur Geltung zu bringen.

Es versteht sich, daß in der Theodizee tatsächlich viel „Historisches" enthalten ist. Aber darüber braucht man nicht erst hinweglesen zu wollen, weil man es schon von selbst unbeachtet lassen wird. Es gibt jedoch eine Reihe von Fragen, Formulierungen und Bedenken, auf die es ausdrücklich zu achten gilt, wenn man jenem Werke gerecht werden will. Etwas davon sei hier angedeutet, nicht um berufenerer Interpretation vorzugreifen, sondern nur um nachzuweisen, daß auch im Rahmen moderner Fragestellungen die Leibnizschen Gedanken ihren Platz finden können.

Die Frage nach der Vernunftgemäßheit der Glaubensgegenstände, die Grundfrage jeder religionsphilosophischen Methodologie, deren verneinende Beantwortung zu jener berüchtigten, am Ende des Mittelalters aufgestellten und fast durchweg mißverstandenen Lehre von der zweifachen Wahrheit, einer Vernunftwahrheit und einer, im Gegensatz zu dieser stehenden, also widerspruchsvollen Glaubenswahrheit, geführt hatte, versucht Leibniz gleich eingangs (nämlich auf S. 51) dadurch umzubiegen, daß er sie auf einen anderen Ausdruck bringt. Nachdem er nämlich die Unterscheidung der ewigen Vernunftwahrheiten, die dem Satz des Widerspruches unterstehen, und der Tatsachenwahrheiten, „welche es Gott gefiel (als Gesetze) der Natur zu geben", und die dem Satz des zureichenden Grundes unterstehen, eingeführt hat, meint er, das Widervernünftige sei gegen die absolut gewissen, unaufhebbaren Wahrheiten gerichtet, während das Übervernünftige nur der gewöhnlichen Erfahrung und der üblichen Auffassung widerstreite, also nur im Gegensatz zu den Tatsachenwahrheiten stehe. Daraus folgert er, daß eine Wahrheit zwar über unseren Geist hinausgehen kann, daß sie aber niemals gegen die Vernunft gerichtet ist. Daß hier in der Tat eine Umbiegung der Frage vorliegt, erkennt man leicht, wenn man die heute übliche Unterscheidung des Metalogischen und Antilogischen einführt. Die moderne Logik kommt ohne den Gedanken „metalogischer Wahrheiten" nicht aus, aber sie würde sich höchstlich bedanken, wollte man ihr religiöse Dogmen wie die Dreieinigkeit, die Schöpfung, die Wahl der Weltordnung usw.,

die Leibniz als übervernünftig bezeichnet, als metalogische Wahrheiten präsentieren. Das hat seinen Grund darin, daß die metalogischen Wahrheiten in notwendiger, direkter Beziehung zu den Vernunftwahrheiten stehen müssen, deren Fundierung sie darstellen sollen. Wenn Leibniz von übervernünftigen Wahrheiten spricht, so will er sie nicht den Vernunftwahrheiten, sondern den Tatsachenwahrheiten überordnen. Dabei aber ergibt sich nun folgende Schwierigkeit: die Vernunft ist die Verkettung der Wahrheiten. Die Tatsachenwahrheiten gehören, wenn sie Wahrheiten sein sollen, in diesen Zusammenhang hinein. Ebenso die „über“vernünftigen Wahrheiten, die unerfaßlichen Glaubenssätze. Der Widerstreit zwischen Tatsachenwahrheiten und Glaubenswahrheiten kann also nur ein scheinbarer sein, er entsteht nur indem wir außerstande sind, diese Glaubenswahrheiten mit jenen Tatsachenwahrheiten zu verbinden, das sie verbindende Glied in der Wahrheitskette ausfindig zu machen. Das setzt aber voraus, daß es ein solches verbindendes Glied gibt, daß es mit anderen Worten immer möglich ist, diesem verborgenen Zusammenhange nachzuspüren. So sind also die Glaubensgegenstände vernunftgemäß nicht bloß insofern als sie den Vernunftwahrheiten nicht widersprechen dürfen, sondern auch insofern als sie mit den Tatsachenwahrheiten, mit der „gewöhnlichen Erfahrung“ nur scheinbar in Widerstreit stehen. Das aber ist der Ausgangspunkt jeder Religion, daß der Gegenstand der religiösen Verehrung, Gott, niemals von einer Erfahrungskategorie getroffen werden kann, um dennoch dem religiösen Individuum erreichbar zu sein. Für das religiöse Bewußtsein sind die Glaubenswahrheiten nicht metalogisch, sondern antilogisch:[1]) sie sind den Tatsachenwahrheiten keineswegs gleichwertig, sie unterscheiden sich von ihnen nicht durch das Fehlen gewisser Verbindungsglieder, sondern prinzipiell Gott ist für das religiöse Bewußtsein nicht übervernünftig in dem Sinne als widerstreite seine Existenz gewissen „üblichen Auffassungen“ und „gewöhnlichen Erfahrungen“, sondern er ist übervernünftig, weil er jeder Auffassung und Erfahrung widerstreitet. Gott ist „ens realissimum“, seine Prädikate sind keine direkten Wesensaussagen, sondern symbolische Deutungen der „Haltung“ des religiösen Subjekts zu ihm. Daß ein begriffener Gott kein Gott ist, das spricht sich in der Lehre von der zweifachen Wahrheit ebensosehr aus wie in dem Bemühen, Gott als übervernünftig und unbegreiflich zu charakterisieren. Wenn Leibniz sagt: „man hüte sich jedoch, damit die dritte Eigenschaft zu vermengen. . . . und zu sagen, das Geglaubte ließe sich durch keine Gründe rechtfertigen“ (pag. 62), so will er das Zugeständnis an den Irrationalismus zurücknehmen, bevor er irgendwelche Konsequenzen daraus gezogen hat. Denn was sich durch Gründe rechtfertigen läßt, das kann eben niemals unbegreiflich

[1]) Hierzu vgl. meine demnächst im Verlage Seifert, Heilbronn, erscheinende Arbeit: „Das religiöse Erkennen.“

sein: diese ganze Leibnizsche Distinktion wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß er einmal von der Vernunftgemäßheit Gottes überzeugt ist — „wir brauchen gar keinen geoffenbarten Glauben, um zu wissen, es existiere ein solches einheitliches Prinzip voller Güte und Weisheit" (pag. 64) —, daß jedoch das Problem der Theodizee auch für ihn erst entsteht, indem dieser vernunftgemäße Gott verborgen bleibt und von der Vernunft nicht oder wenigstens nicht ganz erreicht wird. In dem gegen King gerichteten Anhang sagt er: „nach der Meinung des Autors könnten wir über Gott nur wie ein Blinder über das Licht urteilen. Ich halte jedoch dafür, daß es in uns noch etwas mehr gibt, denn unser Licht ist ein Strahl des göttlichen" (pag. 448). Man hat aus dieser Wesensidentität der göttlichen und der menschlichen Vernunft gefolgert, daß das Problem der Theodizee eigentlich das Problem der Logodizee sei, daß die Verteidigung der Sache Gottes die Verteidigung der Vernunftansprüche, die „Rechtfertigung der Vernunft als letzter Einheitsinstanz" darstelle. Aber dabei vergißt man, daß die Vernunft nur ein Attribut Gottes ist, daß es auch für Leibniz eine Unergründlichkeit, Übervernünftigkeit und Unbegreiflichkeit in Gott gibt, die er schließlich, als ihn die Konfrontierung der „Glaubenswahrheiten" mit den „Tatsachenwahrheiten" nicht weiter führt, in den Willen Gottes verlegt.

Und dies ist der zweite wichtige Gedanke, der nicht unbeachtet bleiben darf, wenn man der Theodizee gerecht werden will. Die subtile, an verschiedenen Stellen entwickelte Theorie des göttlichen Willens, die Leibniz nach Art der Scholastik gibt, könnte vielleicht am entbehrlichsten erscheinen: man wird aber wohl etwas vorsichtiger urteilen, wenn man bedenkt, daß die Lehre vom göttlichen Willen, vom Urgrund in Gott, die romantische Philosophie am Beginn des vorigen Jahrhunderts beherrschte und den Höhepunkt der theosophischen Spekulationen Baaders und Schellings bildete, und daß Gedankengänge, die mit so sonderbarer Folgerichtigkeit immer wieder hervortreten, nicht unter die „überspannten Narrheiten" gerechnet werden können.

Zu einer Darstellung des göttlichen Willens kommt Leibniz anläßlich der Erörterung des Begriffs der „Zulassung". Gott habe das Übel zugelassen. Ja, hat er es denn etwa nicht geschaffen oder gewollt? Es gilt also, die Natur des Willens zu erörtern. Der Wille wird im rationalistischen Sinne definiert als das Streben, das in irgendeiner Vorstellung steckende Gute zu tun. Der Wille ist zunächst antizipierend, „antecedens", „wenn er jedes Gut in seinem Fürsichsein betrachtet" (pag. 111), aber dieser antizipierende Wille geht nicht bis zum Äußersten, da er sonst nie verfehlen würde, seine ganze Wirkung hervorzubringen . . ." Ganz und unfehlbar ist die Wirkung vielmehr nur bei dem nachfolgenden Willen (consequens). Der nachfolgende Wille ist eine Resultante, er entsteht „aus dem Widerstreit aller Wollungs-

Antizipationen". Wir wollen der Anwendung dieser Unterscheidung auf die Zulassung des Übels noch nicht nachgehen, sondern eine zweite Formulierung heranziehen, die sich auf pag. 420 findet. „Will man diesen Wortgebrauch nicht akzeptieren, so heißt es hier, dann setze man statt antizipierenden Willen ‚vorläufigen' und statt nachfolgenden ‚schließlichen' oder beschlußkräftigen." An einer dritten Stelle wird derselbe Unterschied noch in einer anderen Wendung formuliert: der Weise sei von vornherein jedem Gut zugetan, obwohl er sich zuletzt entschließt, das Angemessenste zu tun. Hier wird also die „ernsthafte und nachdrückliche" Neigung von dem „beschließenden Willen" getrennt. Gott soll nach Leibniz nicht anthropomorphistisch gedacht werden als gütiger Familienvater, als Feldherr, als König, sondern es soll ihm das Schicksal des Menschen nur so weit am Herzen liegen, als es mit dem Weltplan vereinbar ist. Er fragt nicht, ob denn nicht seine Bestimmung des göttlichen Willens genau so anthropomorphistisch ist, wenn er Gott auf das Weltganze bezieht, als wenn er ihn zum Anwalt menschlicher Interessen macht. Gott hat Neigungen zum Guten; das Gute ist kein Produkt seiner Willkür, so wenig wie das Gerechte ein Produkt seiner Willkür ist (was Leibniz besonders gegen Hobbes geltend macht). Gott ist also an die ewigen Wahrheiten genau so gebunden wie der Weise daran gebunden ist. Nur ist die „Region der ewigen Wahrheiten" nichts Äußerliches für Gott, sondern sie ist sein eigenes Wesen, seine Vernunft. Den Gegensatz von Vernunft und Willen erkennt also Leibniz als für Gott gültig an, und wenn er auch betont, daß die Lehre der Manichäer oder „Dualisten", die zwei Prinzipien, ein gutes und ein böses, annehmen, mit der Einheit Gottes unverträglich sei, so sagt er doch an einer überaus charakteristischen Stelle: „Das angebliche Fatum, das sogar die Gottheit zwingt, ist nichts anderes als die Natur Gottes selbst, sein eigener, seine Weisheit und Güte regelnder Verstand; es ist eine glückliche Notwendigkeit . . ." (249/50).

Wir wollen nunmehr versuchen, die der Theodizee zugrunde liegende Gottesanschauung zu skizzieren: Gott will antizipierend jedes mögliche, in der Region der Möglichkeiten deponierte Gut. Sein Verstand überzeugt ihn jedoch, daß eine Reihe dieser Möglichkeiten von der Verwirklichung ausgeschlossen ist, weil sie sich gegenseitig aufheben. Sein nachfolgender beschlußkräftiger Wille ist also gezwungen, alle Willensantizipationen zur Resultante zu vereinigen und auf diejenigen zu verzichten, die dem göttlichen Verstande unrealisierbar erscheinen. Ist nun das Übel, gleich wie es charakterisiert werde, wenn es auch bloße Privation ist, in der besten Welt enthalten, so ist sein beschlußkräftiger Wille die Ursache dieses Übels insofern, als Gott ja die Erschaffung dieser besten Welt unterlassen konnte. Da jedoch sein antizipierender Wille nichts Schlechtes will und da die Verkettung der Ursachen und Wirkungen in jeder möglichen Welt

nicht selbst von ihm gewollt ist, sondern von ihm hingenommen werden muß und sich in seinem Verstande unerschaffen vorfindet, so bleibt ein Spannungszustand bestehen zwischen dem uneingeschränkt Guten, das nicht verwirklicht werden kann und nur in Gottes Neigung — Schelling spricht von Gottes „Sehnen“ — besteht; und dem Wirklichen, das allen Anforderungen, die der Verstand stellt, entspricht und darum als die „beste“ Welt bezeichnet wird. Dieser Spannungszustand aber, den sich Leibniz natürlich hüten würde, dem höchsten, selbstgenügsamen Wesen beizulegen, ist genau das Gefühl der Disharmonie, das der religiöse Mensch angesichts der Wirklichkeit empfindet. „Gerade daß die Disharmonie gefühlt wird, ist ein Zeichen, daß es im Dasein Werte gibt“ (Höffding). Für Gott ist also — um diesen Gedankengang konsequent durchzuführen — die Spannung zwischen seinem antizipierenden Willen und dem vom Verstande vorgeschriebenen Notwendigkeitszusammenhang, der der Realisierung durch Gottes Willen harrt, der Wertmesser seines Interesses, das er an seiner Schöpfung hat. Hieraus läßt sich der Erlösungsgedanke, der sich in allen Religionen mehr oder weniger ausgesprochen findet, spekulativ entwickeln.

Es ist klar, daß Leibniz sich dagegen sträuben würde, die beste Welt sei nur für den Verstand die „beste“. Aber schließlich kommt er nicht um die Erkenntnis herum, daß es mit dem menschlichen Wohle auf dieser Welt mitunter recht schlecht bestellt ist. Alle Kunstgriffe, die er anwendet, um der optimistischen Weltbetrachtung zum Siege zu verhelfen, ändern nichts an dem pessimistischen Endergebnis, daß das Übel, da es in Gottes Verstand hineingelegt wird, nun gewissermaßen erst recht fest verankert ist. Wir können Höffding beipflichten, wenn er sagt: „In Leibniz’ bekanntem Versuche, eine optimistische Weltauffassung zu behaupten, war es der wichtigste und so ziemlich der einzig gültige Gedanke, daß wir wegen der Idee von der Unendlichkeit des Daseins dem Problem der Disharmonien gegenüber günstiger gestellt sind als die Denker des Altertums . .“, aber wir möchten selbst angesichts der „Unendlichkeit des Daseins“ mißtrauisch gegen jeden optimistischen Lösungsversuch sein. Berechtigt ist dieser Optimismus nicht einmal dann, wenn von der rein theoretischen Weltbetrachtung Abstand genommen und das Problem im Lichte des religiösen Bewußtseins betrachtet, d. h. mit allem theologischen Zubehör: Unsterblichkeit, ewiger Glückseligkeit, Errettung der Welt durch Christus usw. umgeben wird, denn selbst dann bleibt es eine brutale Tatsache, daß das Leben wenigstens auf seiner rein biologischen Stufe nur durch Vernichtung seiner Formen erhalten werden kann, daß der Bestand der Welt nur durch die gegenseitige Vernichtung ihrer Bewohner möglich ist.

Aber da ein pointierter Optimismus für das religiöse Bewußtsein stets unannehmbar war, so möchte etwas Vorsicht auch im Hinblick auf den

Leibnizschen Optimismus am Platze sein. Oder klingt es nicht wie das Bekenntnis eines Pessimisten, wenn es pag. 164f heißt: „Vielleicht sind im Grunde alle Menschen gleich schlecht und daher außerstande, sich durch ihre natürlichen guten oder minder schlechten Eigenschaften hervorzutun, aber sie sind nicht auf die gleiche Art schlecht: denn zwischen den Seelen besteht ein individueller Unterschied, wie aus der prästabilierten Harmonie hervorgeht. Die einen neigen mehr oder weniger zu diesem Gut oder jenem Übel oder zum Gegenteil, ganz im Einklang mit ihren natürlichen Veranlagungen: aber durch den von Gott aus höheren Gründen erwählten allgemeinen Weltplan werden sie in die verschiedensten Umstände gebracht.. Nicht nach ihrer Trefflichkeit werden die Menschen erwählt und eingeordnet, sondern danach wie sie für den göttlichen Plan geeignet sind; pflegt man doch auch einen weniger guten Stein in einem Gebäude oder zu einer Einrichtung zu benutzen, weil er gerade eine gewisse Lücke auszufüllen vermag."

Um abschließend noch die oben berührte Frage nach dem inneren Verhältnis der Theodizee zur Monadologie zu beantworten, bedarf es nur eines Hinweises auf den dem Leibnizschen Pluralismus immanenten Widerspruch zwischen der Ansichheit der Monaden und ihrer Erschaffung durch Gott. Der konsequente Pluralismus muß atheistisch sein oder er muß auf die Substanzialität seiner Wesenheiten verzichten. Die grandiose Lösung, die Leibniz dadurch gibt, daß er die Einzelmonade zu einer abgeschlossenen fensterlosen Welt macht und das scheinbar außer ihr Befindliche in ihr selbst erzeugt werden läßt, um gleichzeitig auf dem Wege der prästabilierten Harmonie diesen rein immanenten Erzeugnissen objektive „Veränderungen" entsprechen zu lassen, führt demnach auf einen circulus vitiosus, sobald sie auf Gott angewandt wird. Wird Gott zur Zentralmonade gemacht, so stehen wir beim „actus purus", bei dem reinen Akt, dem nichts Objektives mehr korrespondiert: für Gott gibt es nur einen Solipsismus, keinen Pluralismus mehr. Soll Gott jedoch Weltenurheber sein und nach den Kategorien des religiösen Bewußtseins bestimmt werden, dann muß er auch außerhalb der Monadenwelt stehen und seine Annahme muß auf einen übervernünftigen Glaubensakt führen. Dann aber bleibt es bei dem Gegensatz von Glauben und Wissen: daß auch Leibniz diesen Gegensatz nicht überbrückt hat, das beweist gerade die Tatsache, daß er die Theodizee und die Monadologie nicht zur Deckung brachte.

Streiflichter.

Das Antlitz des XX. Jahrhunderts. Wenn man dem XX. Jahrhundert, mit dem wir nun schon nahezu ein Viertel seiner Zeit leben, aus dem rätselvollen Antlitz seine Seele zu suchen sich müht, eines wird man zunächst, rein negativ, von ihm sagen dürfen: Friede ruht in diesen harten, unsteten Zügen nicht. Aber ein anderes, doch Positiveres läßt sich in diesem Antlitz finden: dann und wann geht ein warmes Leuchten über die eckige, ruhelos arbeitende Stirn, wie ein unendliches Sehnen, ein Abglanz weitentrückten Friedens.

Wie konnte der Mensch des XX. Jahrhunderts diesen inneren Frieden so ganz verlieren, und wie kann er ihn wiederfinden — das ist die schwere, bange Frage unserer Zeit.

Hegel hat einmal gesagt: das Volk ist derjenige Teil des Staates, der nicht weiß, was er will. Was man auch heute gegen dieses Wort einwenden mag — zu wissen, was man will, ist schon für den einzelnen eine schwere Kunst, es ist geradezu die Kunst des Lebens; für ein Volk aber als sittliche Gemeinschaft, als Staatsnation, die ihren sittlichen Willen dartut in den geistigen Schöpfungen seiner großen Männer, gilt das noch in höherem Sinne.

Nun ist aber die geistige Verfassung des Menschen des XX. Jahrhunderts die, daß die hochkapitalistisch-industrielle Wirtschaftsentwicklung mit der immer erbarmungsloseren Mechanisierung der persönlichen Arbeit, die etwa um die Mitte des XIX. Jahrhunderts einsetzte, den Menschen, statt zum Beherrscher der Naturkräfte, wie er wähnte, immer mehr zu ihrem Sklaven machte, zum Fronknecht der Maschine, des materiellen und mechanischen Genusses, zum rastlosen, gehetzten Arbeitstier. Ein Mensch, der nur eines kannte, arbeiten, arbeiten, erwerben, Schätze sammeln, von morgens bis abends, Tag für Tag, Alltags und Sonntags, ohne Rast, ohne Ruh, und wenn er sich Erholung gönnte, ging er sogenannten „Zerstreuungen" nach, je nach seinem Stande in glänzenden Festsälen bei Diners, Gesellschaften und Tanz, oder in Bars, Likörstuben, Cafés oder in Bierkellern und auf Rummelplätzen, und möglichst die Nacht durch. Nur nicht zur Besinnung kommen, nicht Sonn- oder Feiertage daheim, ohne Arbeit oder Zerstreuung sein! dann würde der Feiertag zur Qual; denn innerlich ausgedörrt, wie er war, ein gähnend leeres Nichts, langweilte er sich mit sich selbst, ja fürchtete er sich vor sich selber.

„Unbedingte Tätigkeit, von welcher Art sie sei, macht zuletzt bankerott", so Goethe. Das ist auch das Schicksal unserer Zeit geworden.

So ist der heutige Mensch zum brutal-egoistischen Willensmenschen geworden und damit zum Sklaven seiner selbst, seiner natürlichen Triebe und der äußeren Dinge, zu einem Menschen, der außerhalb des hemmungslos dahinrasenden Erwerbslebens, d. h. als eigentlicher Mensch, als sittlich selbständige Persönlichkeit ein Wesen ist, das nicht weiß was es will.

Den äußeren Anstoß zu dieser geistwidrigen Entwicklung ging, wie wir sahen, vom Wirtschaftlichen aus. Damit ist aber noch wenig über das eigentliche Wesen und die letzten Gründe dieser geistigen Willens-, Ziel- und Friedlosigkeit gesagt.

Über die letzten Gründe läßt sich hier nur soviel andeuten: Weil die ganze atlantische Welt und vor allem wir Deutsche es nicht verstanden haben, diese ungeheure kapitalistisch-industrielle, technische Entwicklung als sittliche Aufgabe zu erfassen, die von Kant inaugurierte neue Idee eines neueren freieren Menschentums

(vom „Primat der praktischen Vernunft“) in dieser neuen wirtschaftlichen Welt mit ihren neuen sozialen Schichtungen zu verwirklichen, diese Welt aus ihr zu vergeistigen, — deshalb dieser allgemeine katastrophale Geistes- und Willenssturz.

Das Wesen aber dieses modernen willensschwachen Triebmenschen läßt sich am besten durch folgendes Beispiel illustrieren: Wer einigermaßen mit offenen Augen seine Mitmenschen betrachtet, dem werden immer wieder Menschen begegnen, vor allem solche, die im sogenannten praktischen Leben stehen, wie Kaufleute, Industrielle, Bankiers, Politiker, Ingenieure, aufstrebende Arbeiter, welche mit einer bis zur Brutalität stählernen Energie des Willens unwiderstehlich sich in allen geschäftlichen Dingen durchsetzen; schaut man aber in ihr persönliches Leben hinein, wie oft stehen sie dann als jämmerliche Schwächlinge dem Alkohol, dem Nikotin oder in ihrem Sexualleben oder in der Kindererziehung oder der moralischen Feigheit ihres Herzens gegenüber da.

„Der bloße nackte Instinkt geziemt nicht dem Menschen“, erklärt Goethe mit Recht; und an anderer Stelle seiner Sprüche in Prosa gibt er gleichsam die Erklärung für diese Behauptung: „Wo ich aufhören muß, sittlich zu sein, habe ich keine Gewalt mehr.“

Das ists: wenn der nackte Instinkt im Menschen die Vorherrschaft erringt, erstickt er das intuitiv-geistige Wollen der künstlerischen Persönlichkeit, wie das bewußt geistige Wollen der sittlichen Persönlichkeit. Und es ist kein Zufall, daß beides in unserer Zeit so selten ist, daß vielmehr der willensverkrüppelte phantasieverbogene Hysteriker immer mehr herrscht, weil eben der Mensch des XX. Jahrhunderts nicht von oben her, vom Geistigen, vom Sittlich-Willenhaften, seine Kraft und sein Ziel nimmt, sondern von unten her, von den nackten Trieben, allenfalls von ästhetisierten Instinkten. So ist der moderne Mensch, wo er nicht geradezu antireligiös ist, religiös indifferent und im tiefsten Sinne unphilosophisch.

Wer dürfte es heute noch wagen in einer Gesellschaft „moderner“, „aufgeklärter“ Menschen von „Bildung“, freimütig sich zu dem „Glauben“ zu bekennen, daß „das Reich Gottes auf Erden die letzte Bestimmung, des Menschen Wunsch (Dein Reich komme)“ sei, ohne sich der Gefahr auszusetzen, als „beschränkt“ und „reaktionär“ verlacht zu werden? Und wer bringt andererseits trotzdem den Mut auf, die sittliche Willenskraft, offen für diesen Geist zu zeugen? Und doch stammt jenes Wort vom Reich Gottes auf Erden von keinem Geringeren als von Kant. Wer anders aber als er hat gerade mit seiner Lehre von der unbedingten, befreienden Kraft des göttlichen Willensgeistes im Menschen die Männer stark und fest gemacht, die wie Fichte und Schleiermacher, Stein, Scharnhorst und Gneisenau, Humboldt, Niebuhr und Arndt und alle die anderen für die geistige Wiedergeburt des zusammengebrochenen preußischen Staates und Volkes fochten?

Gibt es für uns einen anderen Weg als den, welcher unsere Vorfahren vor hundert Jahren aus Schmach und Erniedrigung wieder zur Höhe führte? Oder haben wir, die wir noch viel tiefer hinabgesunken sind in Elend, Schande, Erbärmlichkeit und Knechtschaft, keine Kraft mehr zur Höhe?

Wenn man heute, in den Tagen der Wahlen, wieder die ganze Erbärmlichkeit und Gemeinheit sieht, mit der das deutsche Volk verhetzt wird und sich selbst zerfleischt — es gehört ein ganz festes Herz dazu, dann den Glauben an die Zukunft dieses Volkes nicht zu verlieren. Und doch ist dieser Glaube das einzige, was uns noch retten kann.

Wie aber und wo ist dieser Geist, der das Wesenhafte unseres Volkes verkörpert, zu fassen?

Nur bei den erhabenen Genien unseres Volkes läßt er sich finden. Ihm im einzelnen nachzugehen, kann jetzt nicht die Aufgabe sein; nur in wenigen, besonders charakteristischen, für unsere Zeit besonders bedeutungsvollen Worten wollen wir ihn vor unserer Seele aufleuchten lassen. Damit wir schauen, was von unserem geistigen Erbgut wir uns neu erwerben müssen, daß wir wieder Herr werden unseres Schicksals, es frei aus diesem unseren Wesen neu schaffen.

Was unserer lauten, großsprecherischen und doch so innerlich hohlen, so friedlos armen Zeit fehlt, ist die Lebensgesinnung, aus der heraus der Mensch erst nach allen Seiten hin wahrhaft sonnenfrei wachsen kann, die Lebensgesinnung, die unser größter Dichter und Lebenskünstler, die Goethe Ehrfurcht nannte.

In seinem Wilhelm Meister, jenem großen Lebens- und Erziehungsroman, läßt er die drei Hüter der drei Heiligtümer der pädagogischen Provinz hierüber folgendes sagen:

„Das erste ist Ehrfurcht vor dem, was über uns ist . . . das ist, was wir unmündigen Kindern auflegen und zugleich das Zeugnis von ihnen verlangen, daß ein Gott da droben sei, der sich in Eltern, Lehrern, Vorgesetzten abbildet und offenbart.“ Das zweite ist die Ehrfurcht vor dem, „was uns gleich ist“. Nur in ihr „steht der Mensch stark und kühn, nicht etwa selbstisch vereinzelt, nur in Verbindung mit seinesgleichen macht er Front gegen die Welt.“ Also auch Goethe lehnt Religion als bloße „Privatsache“ strikte ab; sie ist ihm durchaus Sache der Gemeinschaft.

Endlich die dritte Ehrfurcht: „Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist“; auf dieser Ehrfurcht denkt sich Goethe vor allem die christliche Religion gegründet, „weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart“. Sie ist ihm „ein letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte“. Dazu gehört aber immer wieder, „die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen und sich auf einen höheren Geburtsort zu berufen, sondern auch Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen!“ . . . „und man darf sagen, daß die christliche Religion, da sie . . . sich einmal göttlich verkörpert hat, nicht wieder aufgelöst werden mag.“

Und aus diesen drei Ehrfurchten entspringt Goethe die oberste Ehrfurcht, „die Ehrfurcht vor sich selbst“, das Höchste, was der Mensch zu erreichen fähig ist: „daß er sich selbst für das Beste halten darf, was Gott und Natur hervorgebracht haben, ja daß er auf dieser Höhe verweilen kann, ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden.“

Es ist unschwer zu erkennen, daß diese Ehrfurchtsreligion Goethes aus demselben Geiste stammt, aus dem Luthers religiöse Befreiertat von der römischen Gesetzesreligion erwuchs in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520). Mit der ihm eigenen Wucht und Unerbittlichkeit der Sprache stellt Luther dieser Schrift zwei, dem „verständigen“ Scholastiker und Rationalisten höchst widerwärtige, weil antithetische Sätze — Luther sagt „widerständige“ — voraus:

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan;

Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“

Diesen Willensgeist der Freiheit, der allein auf dem Boden der Ehrfurcht und dienenden Liebe wächst, und der der Geist aller unserer großen Männer ist und somit deutschen Geist schlechthin bedeutet, ihn wieder lebendig, neu in uns machen, zunächst in der Führerschaft, sodann im einzelnen, das allein kann uns die innere Zielklarheit, den inneren Frieden geben, den wir brauchen, um aus uns wieder eine starke Staatsnation zu schaffen, die nach innen und außen kraftvoll feststeht, zu dem Kampf, der von jeher des deutschen Volkes besondere Aufgabe im Kreise der Nationen war: dem Kampf wider den Geistesunglauben und für den geistigen Willensmenschen, dem Kampf, den Goethe in seinen „Noten und Abhandlungen zum westöstlichen Diwan" als das eigentliche Thema der Weltgeschichte bezeichnet hat und so charakterisiert:

„Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte .. bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mit- und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag".

Dieser gewaltige Kampf ist unser Kampf. Der Ausgang dieses Kampfes aber entscheidet nicht allein das Schicksal des deutschen Volkes, an ihm hängt vielmehr das Schicksal mindestens der gesamten westlichen Welt.

In diesem Geiste glauben wir, trotz allem, auch heute noch an jene prophetischen Worte:

„Und es mag am deutschen Wesen
Einmal noch die Welt genesen".

Dr. S. Mette.

Kant und Moltke. Ist der „ewige Friede" ein „Traum", eine „Chimäre" und der Krieg ein Kulturfaktor, ein Erziehungsmittel der Menschheit, die Zuchtrute in der Hand Gottes, oder ist der Krieg ein Verbrechen, organisierter Massenmord und der ewige Friede der einzige Weg zur Rettung der Menschheit und der einzige dem Menschen würdige Zustand?

Oder ist es vielleicht so, daß ein solches weitverzweigtes geistiges Problem überhaupt nicht durch solche abstrakte, verstandesmäßige Gegenüberstellung gelöst werden kann? Daß man mit einer abstrakten absoluten Gegensätzlichkeit überhaupt sich festläuft, weil es sich nicht um kontradiktorische, sondern um polare Gegensätze handelt, die einander suchen, weil sie unbedingt zueinander gehören und aus derselben Kraftquelle stammen; die daher nach Ausgleich streben und höherer Einheit? Liegt nicht vielleicht in dieser Polarität der geistigen Kräfte alles echte und wahre Leben tief begründet? Ist nicht alles Leben ein Werden, das Sein aber, das Beharren, der Tod; und wo anders als an diesen polaren Gegensätzen, an diesem fortwährenden Sichabstoßen und Sichanziehen und dem schließlichen Zusammenschmelzen zu höherer Einheit kann sich wirkliches Leben entzünden?

Niemand ist wohl mehr für die radikale Form des heutigen Pazifismus ins Feld geführt worden als Kant mit seiner Schrift „Vom ewigen Frieden". Sehen wir zu mit welchem Recht.

Es ist wahr, in dem Hauptteil seines Traktats, den drei Definitivartikeln, hat Kant eine den ewigen Frieden verbürgende Völkerbundsverfassung gegeben und hat in den Präliminarartikeln die allgemeinen staatsrechtlichen Voraussetzungen dafür dargelegt.

Wahr ist ferner, daß er den Krieg als das „größte Hindernis des Moralischen“ bezeichnet hat.

Aber ebenso unumstößlich ist, daß Kant seinen Traktat mit den für den vorhergehenden „philosophischen Entwurf“ durchaus grundlegenden Worten schließt: ....so ist der ewige Friede.... keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele.... beständig näher kommt.“

Ja, Kant zeigt an anderer Stelle der Schrift (VII, 262[1]) eine positive Wertung des Krieges: „Der Krieg selbst aber bedarf keines besonderen Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfeder, beseelt wird, zu gelten.“

Noch positiver erscheint diese Wertung in seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ (IV, 121), wo er unumwunden zugesteht, daß der Krieg „etwas Erhabenes“ an sich habe, und daß er die „Denkungsart des Volkes“, das ihn unter Achtung der bürgerlichen Rechte führt, „desto erhabener macht, je mehr Gefahren es ausgesetzt war“..., „hingegen ein langer Friede den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volkes zu erniedrigen pflegt.“ Und an anderer Stelle derselben Schrift ist ihm der Krieg, „ungeachtet der schrecklichsten Drangsale..., dennoch eine Triebfeder mehr, ... alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln. (IV, 330.)

In der kleinen Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) geht Kant sogar so weit, den Krieg für unentbehrlich und einen immerwährenden Frieden für keineswegs „heilsam“ zu bezeichnen, wenn er sagt: „Auf der Stufe der Kultur also, auf der das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam, und auch durch jene allein möglich sein.“ (VII, 381.)

Wer aber einwenden wollte, daß diese Worte nahezu zehn Jahre vor dem „Ewigen Frieden“ geschrieben seien, dem muß entgegengehalten werden, von allem obigen bereits Aufgeführten abgesehen, daß Kant noch zwei Jahre später (1797) genau wie bereits in den grundlegenden Schlußsätzen seines „Traktats“, in seiner „Rechtslehre“ (IX, 203/04), nur noch mit viel schärferer Betonung der Unausführbarkeit der Idee als solcher argumentiert: „Weil... bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaates über weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes, endlich unmöglich werden muß; eine Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der ewige Friede ... freilich eine unausführbare Idee; die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als (die) zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht.“

Fast genau ein Jahrhundert später (1880/81) fand über die Idee des ewigen Friedens eine Diskussion statt, in deren Mittelpunkt der alte Moltke stand; angeregt durch ein Handbuch, welches das Institut für internationales Recht veröffentlichte, und das Moltke von Professor Bluntschli zugesandt erhielt, antwortete Moltke mit einem umfangreichen Brief, in dem die viel zitierten Worte vorkommen: „Der ewige Friede

[1]) Zitiert nach der Ausgabe v. Rosenkranz u. Schubert. Lpz. 1838.

ist ein Traum, und nicht einmal ein schöner .... ohne den Krieg würde die Menschheit im Materialismus versumpfen."[2])

Doch wie Kant beide Seiten, beide Pole des Problems berührt, wie er weiß, daß der Krieg nicht ohne den Frieden und der Friede nicht ohne den Krieg sein kann, daß nur durch deren Wechselwirken und Ineinander letzlich aller geistiger Fortschritt möglich wird, desgleichen Moltke.

So bezeichnet er dem Grafen Goubereff gegenüber, der in diese Diskussion eingreift, und den Krieg für ein in „Versen besungenes Verbrechen" erklärt, diesen als „ein letztes, aber vollkommen gerechtfertigtes Mittel" und hofft, daß es „bei fortschreitender Kultur immer seltener in Anwendung komme". „Jeder Krieg, auch der siegreiche", ist ihm „ein Unglück für das eigene Volk". Und er faßt sein Urteil in den mit der ganzen Kraft seiner dichterischen Diktion gestalteten Worten Schillers, die dieser nicht Wallenstein, sondern dem Idealisten Max sprechen läßt, bedeutend zusammen:

„Der Krieg ist schrecklich, wie des Himmels Plagen,
Doch er ist gut, ist ein Geschick, wie sie."

Wuchtig hat Schiller hier Pol gegen Pol gestellt und doch mit der ganzen Macht seines spekulativen Geistes, seiner Sprache, den gemeinsamen geistigen Urquell aufgedeckt!

Wie Kant und die Klassik die rationalistische Verstandesaufklärung des XVIII. Jahrhunderts überwunden haben, so ist es heute unsere Aufgabe, die letzten Ausläufer dieser Richtung, den abstrakten Pazifismus und materialistischen Sozialismus, aus diesem Kantischen Geiste heraus zu überwinden und zu ihrem eigentlichen Wesen zu erheben.

Diese Gesinnung eines wahrhaft geistesschöpferischen Pazifismus in der Welt schafft man nicht durch weiteres Wehrlosmachen unseres Volkes, durch Schuldbekenntnisse und Selbstbezichtigungen, noch weniger durch Leugnen der tragischen Notwendigkeit des Krieges — wir haben damit nur eines erreicht, daß bei unsern Gegnern die brutale Wirklichkeit „Tiermensch" die Herrschaft an sich riß und den Völkerbund, die Idee des Friedens, immer mehr mordete.

Wahrhaft geistiger Pazifist ist nur, wer mit Kant die Friedensidee als Aufgabe, als ideales Ziel, faßt, dem wir zustreben sollen, dessen dauernde Verwirklichung weder möglich noch gut ist, das Generationen verwirklichen, andere verlieren, auf daß sie es im Wiedererwerben wahrhaft besitzen, oder die es den Folgenden als Aufgabe hinterlassen.

Immer aber gehört beides dazu: Mut zur Tragik des Lebens — Glaube, schöpferischer Glaube an das Ideal. Dr. S Mette.

Die innere Leitung.

Alle Geldquellen versiegt.

Kein Tag ohne Hiobsposten. Die besten Freunde konnten einander nicht mehr helfen.

Und keinerlei Aussichten zum Besserwerden. Es war wie eine Kostprobe aus dem großen Weltgericht des Ausgleichs oder wie eine Massenentkleidung, nach der

---

[2]) Vgl. hierzu und folgendem: Moltke, Ges. Schriften. Berlin 1892, Bd. V, S. 193 ff.

man seine nächsten Bekannten nicht wiedererkannte, so hatte die Abwesenheit des Geldes sie verändert.

Mene mene tekel, upharsin! —

Steinberg überdachte zum letzten Male alle Möglichkeiten.

Es half kein Wehren. Nur Flucht konnte retten. Flucht oder ... Tod.

— —

Sechs Stunden später saß er im D-Zug nach Luzern. In Genf ein letzter, fehlgeschlagener Rettungsversuch.

Wie betäubt stand er in der Bahnhofshalle. Da in seiner grenzenlosen Niedergeschlagenheit empfand er plötzlich den unmotivierbaren Impuls: Nach dem Süden! — Noch einmal ihn sehen! —

Gut. Es war ja doch alles einerlei. —

Der nächste Tag fand ihn in Locarno.

Hoch oberhalb der Stadt und ihrem blaugrünen See saß er am Campo santo, dem stillen, ewig grünen Friedhof von Orselina.

Campo santo! Ah, wer hier ruhen könnte.

Was sollte er erst noch nach Brione wandern und den Frieden der Landleute stören, hier wollte er sitzen bleiben Stunde um Stunde und dann im Angesichte der Nacht hinübergehen in das Land des Vergessens.

So saß er auch noch, als zwei Stunden später die Schulkinder vorbeikamen, und so sah er auch die Sonne versinken.

Wieder nahten ihm Stimmen. Er verhielt sich regungslos, aber seine Hoffnung, daß der Trupp vorüberwandern würde, trog ihn, man steuerte geradewegs auf seine Bank zu. Ach, da kam ja der junge Mensch, dem er den Auftrag gegeben hatte, seinen Koffer in die Osteria nach Brione zu tragen. Er war in Begleitung mehrerer anderer Landleute und eines hochgewachsenen Mannes von germanischem Typ.

Freundlich grüßte man ihn, wenn ihn wohl auch verwunderte Augen fragten: Noch hier? Dann wurde er mit dem Fremden bekannt, in dem er schon den Amerikaner vermutet hatte, und was blieb ihm weiter übrig als nach einer kurzen Pause in ihrer Begleitung nach Brione zu wandern? — Bald fand er sich mit dem Amerikaner allein, den andern ein wenig voraus.

„Also nehmen Sie meinen Vorschlag an und bleiben diese Nacht in meinem Hause!“

„Ich bin Ihnen ja ein völlig Fremder, Herr Westmann, und außerdem — “

„Ob fremd oder nicht; weshalb wollen Sie denn durchaus zu den Bauern? Ich habe einen großen Feigenbaum, habe Pfirsiche, — wie? Das alles suchen Sie nicht? — Sie haben recht, ich hab's auch nicht gesucht, als ich vor drei Jahren hierherkam, nachdem ich das Teuerste verloren hatte. Wissen Sie, worauf es mir ankam? Auf einen stillen Winkel, von wo man ohne großes Geräusch vom Diesseits abstoßen kann. Andere gehen nach Amerika, um ein neues Leben zu beginnen, ich war hierher gekommen, um — pff! Ekel vor dem Dasein hatte mich erfaßt, in dem ich nichts als die Gewalt der Lüge auf dem Dollar reiten sah. Lügen mußte ich auf jeder Seite meiner Zeitung, im Hause, im Klub, in der Kirche, auf der Straße; überhaupt, welchen Sinn hatte dies ganze „Leben“? Ich wollte also den Unsinn los sein. — Hier war ich zwei Tage, da starb unten im Hotel ein Landsmann, der mit seinem 7 Jahre alten Jungen von Amerika herübergekommen war, nun stand der allein da wie ich. So machten wir kurzen Prozeß, ich nahm den Jungen und zog mit ihm hier herauf.

Schließlich konnte ich es ja noch ein, zwei Jahre auf diesem Kreisel aushalten, bis sich für den Jungen irgend etwas Besseres gefunden haben würde. Ich wurde sein Schulmeister, soweit der Vater, Bruder und Freund in mir das zuließen; in Wirklichkeit bin ich mir keine Stunde darüber im Zweifel gewesen, daß der Junge mein Erzieher ist; die Früchte der Erziehung sind handgreiflich genug gewesen, und eines Tages habe ich meine Browningpistole genommen und sie hinter Contra in den Abgrund geworfen. An dem Jungen lernte ich erst den hohen Sinn des Christuswortes: „Wenn ihr nicht werdet —!" Weh euch Satten, die ihr glaubt, etwas zu sein und zu haben. Wenn ihr nicht umkehret und werdet — ! „— — werdet, wie Kinder werden, so könnt ihr das Reich Gottes nicht sehen. Nun ja, so bin ich radikal umgekehrt, denn mit einer halben Wendung läßt es sich eben nicht machen und bin wieder ein Werdender geworden, der das Leben in neuer Richtung sieht, als offenes Tor zu einer unendlichen Fülle von Licht und Finsternis, die er beide verwerten darf und durch die gleichsam seine Seele das Zahlmittel erhält, edelste unsichtbare Güter zu kaufen."

Mein großer Weltschmerz ist gestorben, seitdem ich mich nicht mehr als Weltverbesserer ansehe, sondern als einen, der alle Tage neu werden muß; ich verzweifle weder an meinem noch an dem Heil der anderen, weil ich sie alle werden sehe. — Sie meinen nicht? Doch, alle Linien gehen aufwärts, aber sprechen Sie aus, was Sie sagen wollten."

„Wenn ich so unbescheiden seien darf, von mir aus zu schließen, so muß ich zu dem Resultat kommen, daß mehr Linien abwärts als aufwärts führen."

„Über die Mehrzahl brauchen wir nicht in Differenzen zu geraten, einigen wir uns auf die Hälfte: ich gestehe Ihnen zu, daß jede Linie zur Hälfte abwärts führt, weil eben Vollkommenheit, oder sagen Sie: Ganzheit, Natürlichkeit, nicht als Halbkreis denkbar ist, sondern auch den abwärts führenden Bogen nötig hat."

„Herr Steinberg, ich sprach deswegen so ausführlich von meinem Erleben, weil ich vom ersten Augenblick an das Empfinden hatte, daß Sie etwas Ähnliches bewegt wie mich vor drei Jahren. Es ist so, nicht wahr? —"

Langsam erwiderte Steinberg:

„Wie im Traum wandre ich hier. Ja, Herr Westmann, ich kam in der Tat hierher voller Verzweiflung an allem; ich dachte nur noch an einen Ausgang aus diesem Irrgarten, an dessen Entwirrung sich so viel, viel gute Menschen vergeblich zu Tode gequält haben; denn was ist erreicht, muß nicht jeder wieder von vorn anfangen, um zuletzt auch die Waffen zu strecken wie seine Vorväter, weil sein Kapital nicht ausreicht zum ewigen Kriege? Und was ist der Mensch, der keine Aufgabe mehr sieht?"

„Gewiß fühlte ich so ähnlich. Dennoch sollen wir einander den Weg ebnen, und wenn dies „sollen" als ein Lebenswerk angesehen wird, braucht es nicht zu irritieren, wenn der andere trotzdem immer noch in Leiden und Schwierigkeiten kommt, oder, wie Sie sagen, wieder von vorn anfangen muß: Was uns den Wert des von uns umgesetzten Kapitals anzeigt, kann doch nur das innere Zeugnis einer tatenfähigen Liebe sein, die sich mit dem Leben in allen andern eins empfindet. — Sehen Sie, so bin ich gewissermaßen der neuen Welt drüben tot — ich sagte Ihnen, daß ich eine große Zeitschrift besaß, die ich verkauft hatte — während ich andererseits hier unter meinen Nächsten doppelt „lebe" gegen früher. Doch ist dieses Einsiedlertum nicht mein Evangelium; ich mußte mein Magazin im vorigen Jahre zurücknehmen, und nun darf ich zu einer Gemeinde da drüben so manches Wort sprechen, nach dem sie

dürstet wie das Land nach dem Regen. Ja, ich erwarte noch etwas vom Leben, ich fühle mich eins mit der Welt Gottes und so muß ihr Glück auch meins sein. — Sehen Sie, da sind wir. Buona sera, ihr Guten, ja, wir sind wieder da, Margherita. — Margherita ersetzt uns die Hausmutter — und nun Domenico, mein Braver, geh hinauf und trag den Koffer in den Oberstock, und morgen, gelt, sehen wir uns wieder, du bringst uns Maroni?“

„Si signore, buona notte!“ damit war er verschwunden, ehe ihn Steinberg für seine Mühe lohnen konnte. Also morgen!

Und dann stand er oben in einem Zimmerchen, das man ihm gewiesen, um sich vor dem Abendessen noch der Reisekleider zu entledigen, stand, und wußte nicht, wie ihm war. Ja, das Leben schien so einfach, und wie wenig brauchte der Mutige, es zu bejahen. Sah er nicht ganz deutlich das Tor, das auch ihm offen stand wie jenem, aber nicht zum Ausgang aus dem Diesseits, sondern zum Eingang in das Leben der Beharrung des Geistes. —

Und . . . . . mehr innere Leitung. —

War diese leise Stimme, dieses deutliche Empfinden auf dem Bahnhof in Genf nicht seine Rettung gewesen? „Geh nach dem Süden!“ — Merkwürdiger Zufall, der ihn zu der Bekanntschaft mit diesem Manne geführt hatte. —

Langsam gewann seine Seele wieder Spannkraft... Gab es Dinge, um die zu leben es sich verlohnte, ohne daß sie sich börsenmäßig registrieren ließen? Gab es einen heiligen Geist, dem nur dienen konnte, wer nicht des Mammons war? .... Noch sträubte er sich an Fürsorge und Vorsehung zu glauben, aber den Mann, diesen Mann mit dem leuchtenden Leben des Beispiels, den konnte er nicht mehr aus seinem Erleben wegwischen.

Er sann und sann.

Und dann ermannte er sich.

„So fahr denn hin, verkehrter Schlüssel!“ murmelte er, indem er etwas aus der Brusttasche hervorholte. — Ein wenig beugte er sich aus dem Fenster und dann flog ein harter, im Mondlicht glitzernder Gegenstand in den nahe vorbeirauschenden Wasserfall. Frei atmete er auf: Willkommen, Leben, was du auch bringst, ich will an das offene Tor glauben! W. Müller (Berlin-Hermsdorf).

Erlesenes aus alten und neuen Büchern.

Aus: Geschichte der deutschen Kunst. Von Georg Dehio. Band 3. Verlag Walter de Gruyter u. Co., Berlin, 1924.)

„Kunst ist die Aussprache des Unaussprechlichen“, sagt Goethe. Wenn irgendwann die Kunst zur Blüte kommt, so kündet es uns, daß in dieser Zeit Empfindungen mächtig sind, zu deren Fassung Begriffe zu eng, Worte zu grob sind. Man wird, was in der Reformationszeit in der Seele unseres Volkes vor sich ging, nicht völlig verstehn, wenn man nicht in seine Kunst sich eingefühlt hat. Und doch war es nicht eigentlich ein ästhetisches Zeitalter, wie Italien zur selben Zeit eines erlebte — und später Deutschland in der Zeit unserer klassischen Dichtung und Musik. Darüber kann kein Zweifel sein: den Deutschen der Reformationszeit war doch wichtig über alles die Religion. Die Italiener konnten sich in der stellvertretenden Lösung durch die symbolische

Scheinwelt der Kunst befriedigt fühlen, das nach höherer Gewißheit verlangende deutsche Volk nicht.

Wir müssen genau beachten, an welchen Stellen die Kunst versagte. So kostbare und unvergängliche Schöpfungen sie hinterlassen hat, so weist sie, als Ganzes betrachtet, doch mehrere auffallende Lücken auf. Nennen wir gleich die größte: sie hat keine Architektur gehabt. Die Wesensverschiedenheit vom Denken des Mittelalters kann sich nicht schneidender ausdrücken. Alles, was die Reformationszeit in ihrer Selbstdarstellung zu sagen hatte, drückte sie bildnerisch, malerisch, zeichnerisch aus, kurz in der unmittelbaren Lebensform; in abgezogenen Symbolen, wie sie das Wesen der Architektur ausmachen, sich zu verkörpern vermochte sie nicht. Dazu war sie zu leidenschaftlich und zu personal. Die Architektur als eine Kunst der Abstraktion und Synthese rechnet auf einen homogenen Zustand des Gefühls- und Phantasielebens; sie braucht, um zu gedeihen, eine Zeit mit starkem, doch ruhigem Pulsschlag. Hingegen in einer alle Grundlagen in Frage stellenden, nach neuen Werthaltungen suchenden, für rasch wechselnde Stimmungen nach geschwinder Resonanz verlangenden Epoche, werden die Künstler, um ihr persönliches Leben den andern mitzuteilen, lieber zum Meißel oder Pinsel greifen. Aus diesem Grunde zeigte schon der Vorabend der Reformation in der Baukunst ein Übergewicht der beweglichen, stimmunggebenden Momente über die konstruktiven; und weiterhin ein Zurücktreten der Baukunst überhaupt. In der Tat war schon geraume Zeit vor 1517 die innere Lähmung des Kirchenbaus, also der Hauptform monumentaler Betätigung, eine offenkundige Tatsache, wie sie auch die mit 1517 eintretende äußere Krisis um mehr als ein halbes Jahrhundert überdauert hat und auf der altgläubigen Seite um nichts weniger als auf der protestantischen. Die äußeren Störungen des Bauwesens durch die kirchliche Revolution, den Bauernkrieg und die täuferischen Bewegungen gingen vorüber; früher kamen, länger dauerten und tiefer saßen die inneren Hemmungen.

Letzten Endes handelte es sich um ein Schwachwerden des monumentalen Gefühls überhaupt. Das der Stillstand in der Baukunst einen ebensolchen in der Bauplastik zur Folge haben mußte, ist vorerst klar. Die Glasmalerei zog sich nach letzten gewaltigen Anstrengungen auf das bürgerliche Scheibenbild zurück, wurde der Tafelmalerei ähnlich; für ein neues Gedeihen der Wandmalerei, wie es von der Berührung mit der italienischen Renaissance wohl hätte erwartet werden müssen und hier und dort auch versucht wurde, fehlten alle Grundlagen. Wie hätte aber die Tafelmalerei allein dem ungestümen Drang nach dem Bilde Genüge tun können?

Aus dieser Lage erwuchs der Reformationszeit die ihr eigentlich die Signatur gebende Blüte der Graphik. Sie gab der künstlerischen Erfindungslust eine unvergleichliche Flüssigkeit und Vielseitigkeit, sie zog alle Kreise des Publikums zu einer Anteilnahme heran wie nie zuvor, sie gab Deutschland in der europäischen Kunst eine ausgeprägte Sonderstellung. Wir dürfen einen Schritt weitergehen und die Behauptung wagen: Holzschnitt, Kupferstich und Zeichnung haben nicht nur die reichsten Wirkungen geerntet, sie sind, alles erwogen, auch das Beste in der deutschen Kunst dieser Zeit. Dürer war es, der, den Spuren Schongauers folgend, den Bilddruck zu seiner Machtstellung führte, gleichwie der Buchdruck erst von Luthers Bibelübersetzung seine höchste Weihe und Wirkung empfing. Erstaunlich schnell und vollständig machte sein Beispiel Schule. Unter den Zeitgenossen war Grünewald, auch hierin einsam und geheimnisvoll, der einzige, der dem Bilddruck keine Beachtung

schenkte. Sonst haben alle, Große und Kleine, ihm ein gutes, oft das beste Teil ihrer Kräfte zugewendet.

Wir wissen, was dem Menschen der Reformationszeit die Freiheit bedeutete. Nun, Freiheit in der Stoffwahl gegenüber den Bindungen durch das kirchliche Herkommen, Freiheit der Form gegenüber der streng geregelten und schwerflüssigen Arbeit mit Farbe und Pinsel, Freiheit im Aussprechen persönlichster Empfindung — von niemandem sich etwas diktieren lassen, vielmehr auf eigene Rechnung und Gefahr auf den Markt treten, heute als Bänkelsänger und Märchenerzähler, morgen als Prediger und Lehrer, das in stiller Werkstatt Ersonnene in den freien Wind hinauswerfen, der es vielleicht bis in ferne Lande hintragen wird; also auf eine Weite der Wirkung ausgehen, wie sie dem Kunstbetrieb früherer Zeiten noch versagt war — und dabei doch hanz persönlich bleiben: das sind die Vorzugseigenschaften der gedruckten Kunst (wie Dürer sie nannte), mit denen sie allen andern Gattungen den Rang ablief.

Aus: Das Erlebnis und die Dichtung. Von Wilhelm Dilthey. Verlag B. G. Teubner, Leipzig. 1922.

Vorbemerkung der Redaktion:

Was die vier Charakteristiken über Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin, die Dilthey zum ersten Male im Jahre 1906 unter dem Titel „Das Erlebnis und die Dichtung“ bei Teubner erscheinen ließ, damals besonders auszeichnete, was ihnen auch heute noch hohen Wert verleiht, ist dies: Dilthey gibt in diesen meisterhaften Charakteristiken weit mehr als eine bloße Analyse der vier Dichtergestalten in ihrer individuellen Eigenart, er entwickelt aus ihnen zugleich die allgemeinen geistigen Grundlagen des dichterischen Gestaltens überhaupt. Und wenn Dilthey als den „Mittelpunkt aller Literaturgeschichte“ bezeichnet: „Die Phantasie des Dichters, ihr Verhältnis zu dem Stoff der erlebten Wirklichkeit und der Überlieferung, zu dem, was frühere Dichter geschaffen haben, die eigentümlichen Grundgestalten dieser schaffenden Phantasie und der dichterischen Werke, welche aus solcher Beziehung entspringen“ — so hat er damit der Literaturgeschichte als erster den Weg von einer bloß philologischen Methode zur wahrhaft wissenschaftlichen Literaturgeschichte gewiesen.

Mit diesen vier Charakteristiken hatte Dilthey das Fundament — auf dem, soweit ich sehe, bis heute leider kaum weitergebaut worden ist — zu einer philosophischen Poetik gelegt. Hierin scheint mir die bleibende Bedeutung dieses Werkes zu liegen. Wir drucken unten den Teil über die dichterische Phantasie aus dem Aufsatz „Goethe und die dichterische Phantasie“ ab. Dr. S. Mette.

Phantasie ist in den ganzen seelischen Zusammenhang verwoben. Jede im täglichen Leben stattfindende Mitteilung bildet unwillkürlich das Erlebte um; Wünsche, Befürchtungen, Träume der Zukunft überschreiten das Wirkliche; jedes Handeln ist bestimmt durch ein Bild von etwas, das noch nicht ist: die Lebensideale schreiten vor dem Menschen, ja der Menschheit her und führen sie höheren Zielen entgegen: die großen Momente des Daseins, Geburt, Liebe, Tod werden verklärt durch Bräuche, die die Realitäten umkleiden und über sie hinausweisen.

Ich unterscheide nun zunächst hiervon das Wirken der Phantasie, in welchem sich eine von der Welt unseres Handelns unterschiedene zweite Welt aufbaut. So äußert sich die Einbildungskraft unwillkürlich in den Gebilden des Traumes, welcher der älteste aller Poeten ist. Sie erschafft dann im Leben selber willkürlich da eine solche zweite Welt, wo der Mensch sich von der Bindung durch die Wirklichkeit zu befreien strebt: im Spiel, vor allem aber, wo festliche Steigerung des Daseins in

Maskenscherz, Verkleidung, festlichem Aufzug eine vom Leben des Tages gesonderte Welt hervorbringt. Die ritterliche Zeit und die höfische Kultur der Renaissance zeigen, wie die vom Leben ganz abgelöste Schöpfung einer poetischen Welt in diesem selber sich schon vorbereitet. Und ebenso baut sich eine von der erfahrenen Wirklichkeit unterschiedene Welt in den Gebilden der religiösen Phantasie auf. In dem Verkehr mit den unsichtbaren Kräften entstehen hier die Anschauungen von göttlichen Wesen. Sie sind eingewoben in das Leben, sein Leiden und Wirken. So ist zunächst diese religiöse Einbildungskraft in Mythos und Götterglaube gebunden an das Bedürfnis des Lebens. Im Verlauf der Kultur sondert sie sich allmählich von den religiösen Zweckbeziehungen, und sie erhebt nun jene zweite Welt zu einer unabhängigen Bedeutsamkeit, wie Homer, die griechischen Tragiker, Dante, Wolfram von Eschenbach das zeigen. Sonach löst erst die Poesie die übersinnliche religiöse Welt ganz von der Bindung los, die in unseren Lebensbedürfnissen und Zweckbeziehungen enthalten ist.

Jetzt erst erfassen wir die Natur der dichterischen Phantasie. Alles bisher Gesagte enthält nur die allgemeinen Bedingungen derselben. Sie ist der Inbegriff der Seelenprozesse, in denen die dichterische Welt sich bildet. Die Grundlage dieser Seelenprozesse sind immer Erlebnisse und der durch sie geschaffene Untergrund des Auffassens. Lebensbezüge beherrschen die poetische Phantasie und kommen in ihr zum Ausdruck, wie sie schon die Bildung der Wahrnehmungen im Dichter beeinflussen. Unwillkürliche, unmerkliche Vorgänge walten hier überall. Sie arbeiten beständig an Farbe und Form der Welt, in welcher der Dichter lebt. Hier ist der Punkt, an welchem sich uns der Zusammenhang von Erlebnis und Phantasie im Dichter aufzuschließen beginnt. Die dichterische Welt ist da, ehe dem Poeten aus irgendeinem Geschehnis die Konzeption eines Werkes aufgeht und ehe er die erste Zeile desselben niederschreibt. Der Vorgang, in dem vermittels dieser Seelenprozesse die poetische Welt entsteht und ein einzelnes dichterisches Werk sich bildet, empfängt sein Gesetz aus einem Verhalten zur Lebenswirklichkeit, das vom Verhältnis der Erfahrungselemente zum Zusammenhang der Erkenntnis ganz verschieden ist. Der Dichter lebt in dem Reichtum der Erfahrungen der Menschenwelt, wie er sie in sich findet und außer sich gewahrt, und diese Tatsachen sind ihm weder Daten, welche er zur Befriedigung seines Systems von Bedürfnissen benutzt, noch solche, von denen aus er Generalisationen erarbeitet; das Dichterauge ruht sinnend und in Ruhe auf ihnen: sie sind ihm bedeutsam; die Gefühle des Dichters werden von ihnen angeregt, bald leise, bald mächtig, gleichviel wie fern dem eigenen Interesse diese Tatsachen liegen oder wie lange sie vergangen sind: sie sind ein Teil seines Selbst.

An dem bunten Teppich der darstellenden Dichtung mit seinen Figuren weben alle Kräfte des ganzen Menschen. Das Gemüt ist der Lebensgrund aller Poesie. Sie ist aber zugleich von dem Gedanken durchdrungen. Gibt es doch im entwickelten Menschen nur wenige Vorstellungen, die nicht allgemeine Elemente in sich faßten, und in der Menschenwelt ist vermöge der Wirkung allgemeiner sozialer Verhältnisse und psychologischer Verhaltungsweisen kein Individuum, welches nicht zugleich unter den verschiedenen Gesichtspunkten repräsentativ wäre, kein Schicksal, welches nicht einzelner Fall eines allgemeineren Typus von Lebenswendungen wäre. Diese Bilder von Menschen und Schicksalen werden unter dem Einfluß der denkenden Betrachtung so gestaltet, daß sie, ob sie gleich nur einen einzelnen Tatbestand darstellen, doch von dem Allgemeinen ganz gesättigt und solchergestalt repräsentativ für das-

selbe sind. Hierzu bedarf es durchaus nicht der in das dichterische Werk eingestreuten allgemeinen Betrachtungen, deren Funktion vielmehr vorwiegend ist, den Auffassenden zeitweise von dem Bann des Affekts, der Spannung, der fortreißenden Mitempfindung zu befreien, indem sie zu beschaulicher Stimmung erheben. Endlich zeigt alle Poesie das Gepräge des Willens, aus dem sie entsprang. Schon Schiller verfolgte überall in der Schönheit den Widerschein des Sittlichen; Goethe äußerte sich: „Der persönliche Charakter des Schriftstellers bringt seine Bedeutung beim Publikum hervor, nicht die Künste seines Talents.“ Die Form des Willens, welche in der Hervorbringung des Kunstwerks wirksam war, äußert sich in der Führung der Handlung.

Das Verhältnis der Phantasie zu ihren Gestalten gleicht innerhalb gewisser Grenzen dem zu wirklichen Menschen. So lebte Dickens mit seinen Gestalten als mit seinesgleichen, litt mit ihnen, wenn sie der Katastrophe sich näherten, fürchtete sich vor dem Augenblick ihres Untergangs. Balzac sprach von den Personen seiner comédie humaine als ob sie lebten; er analysierte, tadelte, lobte sie, als gehörten sie mit ihm zu derselben guten Gesellschaft; er konnte lange Debatten darüber führen, was sie in einer Lage, in der sie sich befanden, am besten tun würden. Wie Goethe von den tragischen Affekten seiner Poesie im Vorgang der Dichtung bewegt wurde, kann man erschließen aus seiner Äußerung an Schiller, er wisse nicht, ob er eine wahre Tragödie schreiben könne, jedoch erschrecke er vor dem Unternehmen schon und sei beinahe überzeugt, daß er sich durch den bloßen Versuch zerstören könne.

So weicht also der Dichter in einem weit höheren Grade von allen anderen Klassen von Menschen ab, als man anzunehmen geneigt ist, und wir werden uns, einer philisterhaften Auffassung gegenüber, welche sich auf biedere Durchschnittsmenschen vom dichterischen Handwerk stützt, daran gewöhnen müssen, das innere Getriebe und die nach außen tretende Handlungsweise solcher dämonischen Naturen von ihrer Organisation aus aufzufassen, nicht aber von einem Durchschnittsmaß des normalen Menschen aus. Von diesem gewaltigen ganz unwillkürlichen Bautrieb aus will auch Goethes Leben und Schaffen verstanden werden.

Aus: Jacob Böhme von Prof. Dr. A. Lasson. Berlin. 1897. Verlag A. Unger (Schriften und Aufsätze a. d. Comenius-Gesellschaft.)

Vorbemerkung der Redaktion:

Am 17. November 1924 war der 300jährige Todestag des Görlitzer Schuhmachermeisters und „philosophus teutonicus“ Jacob Böhme. Sein Geist kann gerade uns heutigen, unruhvollen Menschen eine Fülle innerer Lebenskraft spenden. Wir drucken daher im Folgenden zwei Stücke ab: Das eine aus der kleinen Schrift von Adolf Lasson, dem bekannten, während des Krieges verstorbenen Professor an der Universität Berlin, zur Charakteristik von Persönlichkeit und Werk Böhmes; das andere aus Böhmes Werken selbst: als Kostprobe seiner Denkart.

S. Mette.

Was Böhme eigentlich will, wird sich am einfachsten so bezeichnen lassen. In dem Anblick der Wirklichkeit hat sich seinem genialen Anschauungsvermögen die grundlegende Beobachtung aufgedrängt, daß alles Dasein sich in Gegensätzen bewegt, die sich gegenseitig fordern. Es gibt kein Leben ohne Gift und Grimm, keines ohne Streit und Widerwärtigkeit. Wie keine Freude ohne Leid, so ist kein Friede ohne Kampf. Der Tod muß das Leben offenbaren, die Angst die Freude erschließen. Aller Dinge Leben und Wachstum steht in der Gegensätzlichkeit, und

erst in der Überwindung des Gegners ist die Freude zu finden. So bestehen alle Dinge in Ja und Nein. Die Finsternis ist die erbitterte Feindin des Lichts und zugleich die Bedingung dafür, daß das Licht offenbar werde. Das verzehrende Feuer erzeugt das sanfte, allerquickende Licht. So ist Leib und Seele, Feuer und Wasser, Luft und Erde wohl in allem entgegengesetzt, und doch miteinander und beieinander; keines wäre ohne das andere. Und ebenso ist es mit dem Menschen. Wie der Tag in der Nacht, und die Nacht im Tage, die Zeit in der Ewigkeit und die Ewigkeit in der Zeit, so wurzelt im Menschen das Äußere im Innern und das Innere im Äußeren; Licht und Finsternis, Liebe und Zorn, Zeit und Ewigkeit bilden sein Wesen, jedes dieser entgegengesetzten Glieder, ohne das andere aufzuheben.

Aber diese Gegensätzlichkeit in allen Dingen kann nicht das Letzte sein. Es muß eine Einheit geben, in der aller Streit der Gegensätze sich aufhebt und aus der aller Gegensatz und alle Mannigfaltigkeit stammt. Indem nun Böhme beides zugleich erfaßt, die Gegensätze und ihre Einheit, und die Gegensätze nicht als außer der Einheit, sondern in der Einheit selber liegend, das Eine also als innerlich die Vielheit enthaltend, hat er die kühne Entschiedenheit wie kaum einer vor ihm betätigt, den Begriff des Absoluten in aller Strenge zu denken und aus diesem Begriffe die vollen Konsequenzen zu ziehen. Er hat zu zeigen gesucht, wie im Absoluten die Unendlichkeit nicht die Endlichkeit ausschließt, die Seligkeit nicht den Streit, die Liebe nicht den Zorn, die Ewigkeit nicht die Zeit. Und das nun ist eigentlich seine große geschichtliche Tat, wie wenig auch die Durchführung des Prinzips im einzelnen über die mächtige Grundkonzeption hinaus den Anforderungen eines strengeren begrifflichen Denkens zu genügen vermag. — — — — — — —
In der einfältigen Innigkeit seines Herzens wie in den dunklen und entlegenen Grübeleien seines Verstandes bleibt er für alle Zeit ein charaktervoller Zeuge deutschen Wesens. Der gottrunkene Angelus Silesius hat auf ihn den treffenden Spruch geprägt: „Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erde, der Vogel in der Luft, die Sonne am Firmament; der Salamander muß im Feuer erhalten werden, und Gottes Herz ist Jacob Böhmes Element“. Wie viel Trübes, dem Momente der Zeit Angehöriges und mit dem Momente der Zeit Vergängliches auch dem edlen Manne anhängt, dem Denker wie dem Frommen: seine liebenswürdige Gestalt verdient es, in der dankbaren Erinnerung der nachfolgenden Geschlechter fortzuleben, zielweisend für das Leben des Gedankens, wie für das sittlich-religiöse Leben im Sinne des deutschen, des protestantischen Geistes. „Eine Lilie blüht über Berg und Tal an allen Enden der Erde. Wer da sucht, der findet.“ Diesem seinen Worte gemäß hat der tiefangelegte Mann redlich gesucht, und was er gefunden, als ein wertvolles Erbe den nachfolgenden Geschlechtern überliefert. Möge dieses Erbe über alle wechselnden Strömungen der Zeitmeinungen hinaus immerdar unter uns treu verwaltet werden! Der deutsche Genius wird sich schließlich selber treu bleiben, seine Eigenart nicht aufgeben noch verleugnen. Jacob Böhmes Andenken aber wird, dessen dürfen wir gewiß sein, ein gesegnetes bleiben, so lange es im deutschen Volke tieferes religiöses Bedürfnis persönlichster Aneignung der ewigen Heilsgüter und einen fröhlichen Aufschwung des Geistes zu den Höhen geben wird, wo die göttlichen Geheimnisse für die Sehnsucht heilsbegieriger Seelen aufbewahrt werden, ein himmlischer Schatz, den keine zeitliche Veränderung anzutasten vermag und dessen sich zu bemächtigen der heiße Drang der Menschenseele niemals ermüden wird.

Aus: Jacob Böhme, Morgenröte im Aufgang. Verlegt bei Erich Lichtenstein, Jena. 1921. Die Fruchtschale. Eine Sammlung. Bd. VIII.

Vom dreifachen Leben des Menschen.

Vom Willen. — Da wir mit unserer Seele in dieser Welt wie in einer fremden Herberge sind, aber gewiß wissen, daß wir wandern müssen, entweder zu Gott oder zu Teufel, und da uns der Teufel nicht beliebt, so tun wir recht, daß wir das Himmelreich suchen und unsere Sinne und Gemüt darein versenken; denn da erlangen wir die schöne Perlenkrone.

Viel schwere Dinge haben die begierigen Sucher erfunden und hervorgebracht und immer gemeint, das Perlein zu finden von der Schöpfung dieser Welt. Es ist einem jeden freigestanden, vom Siegel auszugehen, denn vom Aufgange bis zum Niedergange hat die Sonne der Gerechtigkeit geschienen. Hat sich jemand in die Finsternis vertieft, so hat Gott keine Schuld. Gottes Gesetz ist in unsere Herzen geschrieben und auch der Weg zum Leben.

Es liegt nicht am Wähnen und Wissen, auch an keiner historischen Meinung, sondern am Wohlwollen und Wohltun.

Nur der Wille führt uns zu Gott. Daran liegt es nicht, ob du einen Christennamen hast, darin steckt keine Seligkeit. Ein Heide ist Gott so nahe als du in Christi Namen. Wenn du einen falschen, ungöttlichen Willen zur Tat führst, so bist du ebenso außer Gott als ein Heide, der nach Gott nicht begehrt. Und wenn ein Heide Gott sucht und das mit Ernst, so ist er doch unter dem Kinderhaufen und erreicht Gott mit den Kindern, die nicht wissen, was sie reden. Es liegt am Willen, nicht am Wissen, wir alle sind blind an Gott.

Wenn wir aber unsern ernstlichen Willen in Gott setzen und ihn begehren, so empfangen wir ihn in unserm Willen, so daß wir in ihm in unserm Willen geboren werden. Durch den Willen ist diese Welt gemacht, und im Willen steht unser Leben und all unser Tun.

Wenn wir uns auf den rechten Menschen besinnen, der das rechte Gleichnis und Bildnis Gottes ist, so finden wir Gott in uns, uns aber außer Gott. Deshalb müssen wir wieder in uns selber in Gott eingehen, in unsern verborgenen Menschen.

Im Willen der Vernunft sind wir der Elemente Kinder, und über uns herrscht der Geist dieser Welt. Wenn wir aber aus dieser Welt Willen ausgehen in Gottes Willen, so herrscht der Geist Gottes in uns und bestätigt uns zu Kindern.

Bücherbesprechungen.

Philosophie und Pädagogik.

Paul Sakmann. Jean-Jacques Rousseau (Die großen Erzieher. Herausgegeben von Rudolf Lehmann. Bd. V). Zweite Auflage. 1923. Leipzig, Verlag Felix Meiner. 198 S.

Diese zweite Ausgabe ist im wesentlichen ein unveränderter Abdruck der 1912 erschienenen ersten Auflage. Der Verfasser war zu dieser Wiedergabe in gleicher Form wohl berechtigt, denn gerade der darstellende Hauptteil seines Buches hat in Deutschland freundliche Zustimmung gefunden. In der „Vorrede zur zweiten Auflage“ (S. III—XI) setzt sich der Verfasser in sehr interessanter Weise mit den Ergebnissen insbesondere der französischen Rousseau-Forschung des letzten Jahrzehnts auseinander. Von wesentlicher Bedeutung ist dabei die Frage, ob in Rousseaus Entwicklung

ein deutlich feststellbarer Bruch vorliegt (erst Individualismus dann Sozialismus!) oder nicht. Die Widersprüche sind bei einem so sehr vom unmittelbaren Gefühlsüberschwang abhängigen Dichter-Denker wie Jean-Jacques nicht weiter verwunderlich, und doch waltet, wie Bouvier und Lanson betonen, eine tiefe Einheitlichkeit in seinem ganzen Werk. Sakmanns eigene Stellungnahme ist vermittelnder Art. Wenn man von einem Fonds dieser Rousseauschen reichen Natur reden will, so führt er aus, so müßte es doch der Naturglaube sein, der auf den tiefsten Erlebnissen seiner Seele ruht. Man kann dem Verfasser durchaus zustimmen, wenn er in dem Schlußkapitel: „Rousseau und wir" behauptet, daß Rousseaus Gedanken noch kein Raub der Zeit geworden sind, daß sein Geist noch unter uns steht als ein Lebendiger unter Lebendigen. So problematisch seine Natur war, die Genialität kann man diesem stärksten Anreger der Neuzeit doch nicht absprechen, den Spengler in bewußter Paradoxie als einen „Philister" bezeichnet. Jean-Jacques steht unmittelbar am Ursprung so entscheidend wichtiger Strömungen, wie es die Romantik und der Individualismus, die Demokratie und der Sozialismus sind. Und gerade der modernste Internationalismus und die Gefühlsphilosophie sowie die mehr „genialischen" als dauernd haltbaren Lehren eines Nietzsche, eines Keyserling und Spengler, wie wären sie ohne ihn möglich? Er verdient also genau wie vor mehr als einem Jahrhundert, als er Kant und Goethe „zurechtbrachte" das genaueste Studium all derer, denen an einem tieferen Verständnis der Geisteskultur der Gegenwart gelegen ist. A. Buchenau.

Hans Driesch. Metaphysik. (Jedermanns Bücherei.) Verlag Ferdinand Hirt in Breslau. 1924. 100 S. Gebd. 2,50 M.

In einer so verworrenen Zeit wie der unsrigen ist das metaphysische Bedürfnis groß, freilich damit auch die Gefahr eines Philosophierens auf eigene Faust. So ist denn notwendig (wenn überhaupt), dann eine kritische und eine „induktive", das heißt eine die gesamten Tatsachen der Wissenschaft berücksichtigende Metaphysik. Ausgehend von der die Logik ersetzenden „Ordnungslehre" baut Driesch eine solche in einfachsten Linien hier auf, und man muß gestehen, daß ihm das kühne Unterfangen einer Darstellung der „Metaphysik" auf 6 Bogen Umfang gelungen ist. Nach Drieschs Lehre gibt es ein Wirkliches (dessen Setzung selbst freilich Hypothese bleibt!), von dem ich, der Wissende, selbst ein Teil bin und zwar ein solcher, der das übrige, aber nur bruchstückweise, als Erscheinung bewußt erlebt. Dieses Wirkliche trägt die Beziehungen Ganzheit und Wissen unter seinen Urkennzeichen. Das sich in unzähligen Formen realisierende Wissen ist indes zufallsdurchtränkt, d. h. seine Absolutheit (Ganzheit) ist mit Relativität (Nichtganzheit) durchsetzt, und so gelangen wir zu einem Dualismus, der indes gerade in seiner kritischen Form dem Verhältnis von Materie und Leben, Endlichkeit und Unendlichkeit, Leben und Tod, gerecht wird. Hier neigt Driesch zu einem, auch wieder durchaus kritisch gemeinten Vitalismus. Auch wer nicht alle Thesen des Verfassers billigt und etwa vom Standpunkte des kritischen Idealismus aus manche Angriffe auf Kant und die Kantianer für verfehlt erachtet, wird der Gesamtleistung hohes Lob zollen, die als eine selten klare und wissenschaftlich bedeutsame erste Einführung in die metaphysischen Probleme anzusehen ist. Buchenau.

August Messer. Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung. 3. Auflage. München. Verlag Ernst Reinhardt. 1924. 173 S.

Dokumente der Entwicklung von der Art der hier vorliegenden sind von hohem psychologischem Interesse. In der Roman- und Novellenliteratur (man denke etwa

an Gottfried Keller) wird ja manches Bedeutsame in dichterischer Umkleidung geboten, aber daneben bedürfen wir doch solcher zusammenfassenden und mit dem Versuche objektiver Darstellung auftretenden Autobiographien, wenn der heute noch ziemlich leere Rahmen einer wissenschaftlich haltbaren Entwicklungs-Psychologie ausgefüllt werden soll. Der Verfasser ist in katholischer Umgebung aufgewachsen und hat an dem Glauben der Kirche so lange festgehalten, bis die Philosophie und die moderne Naturwissenschaft ihn ins gegnerische Lager führten. Aber Naturalismus und Determinismus vermochten ihn dann auch nicht auf die Dauer zu fesseln, und er entwickelte sich zu einem stark an Kant und Fichte orientierten ethischen Idealismus, während er in Wissenschaft und „Metaphysik“ dem kritischen Realismus eines Külpe am nächsten steht. Dieses allmähliche Werden, die inneren Kämpfe mit ihrem Hin und Her in Sieg und Niederlage werden in dem Buche in Briefform geschickt und lebenswahr geschildert. Die sympathische Schrift kann auch gerade als erste Einführung in den durch „Glauben und Wissen“ bezeichneten Problemkreis durchaus empfohlen werden. Buchenau.

Karl Sternberg. Moderne Gedanken über Staat und Erziehung bei Plato. Zweite ergänzte Auflage. Grunewald. Dr. W. Rothschild. 1924. 128 S.

Daß bei keinem Denker die Synthese von Staat und Kultur so vollkommen gelungen ist wie bei Plato, wird von Sternberg in seiner lesenswerten und gut geschriebenen Studie gezeigt. Der Verfasser handelt zunächst von der Ordnung des Staats auf sittlicher Grundlage und sodann von der Erziehung zur sittlichen Ordnung des Staates. Ähnlich wie Natorp fließen ihm kantische und Platonische Thesen eng zusammen, und es ergibt sich gerade aus dieser kritisch-idealistischen Einstellung ein einheitlicheres Bild, als es eine mehr geschichtliche Darstellung zu geben vermag. Das Büchlein ist so angelegt, daß es als erste Einführung dienen und auch im Philosophie-Unterricht der Prima mit großem Nutzen gebraucht werden kann. B.

Willy Moog. Grundfragen der Pädagogik der Gegenwart. Osterwieck a. Harz. A. W. Zickfeld Verlag. 1923. 217 S.

In dieser Schrift des Greifswalder Professors der Philosophie und Pädagogik W. Moog wird eine Reihe grundlegender pädagogischer Fragen der Gegenwart erörtert und zwar in der Hauptsache die folgenden: das Verhältnis von Philosophie und Pädagogik; Psychologie und Pädagogik,; Bildung, Erziehung und Unterricht; Hauptrichtungen der Pädagogik der Gegenwart; Probleme der Schulreform. — Der Verfasser betont mit Recht, daß die Pädagogik als Wissenschaft nur in einer philosophischen Begründung und Vertiefung der Probleme ihren Ausdruck erhalten kann. Gerade wenn man auf diesem Wege vorgeht, erhält das Empirische und Praktische, weit entfernt davon, vernachlässigt oder vergewaltigt zu werden, ein neues, bedeutsames Licht. Das Buch Moogs ist einerseits referierend und holt in dieser Hinsicht manchen wertvollen Gedanken aus den Schriften von Kerschensteiner, Hugo Gaudig[1]), Spranger, Natorp, William Stern, Meumann, Lay, Rein, Erich Stern, aber auch aus den älteren Klassikern der Pädagogik, wie Pestalozzi und Herbart, heraus, andererseits kommt es doch dem Verfasser vor allem auch auf die systematische Vertiefung und die Kritik der dargestellten Lehren an. Er möchte weder eine einseitige individualistische, noch eine einseitige soziale Pädagogik gelten lassen, sondern hält ein sowohl — als auch für das Richtige. Bei der Menge der behandelten Gegenstände kann die an sich erwünschte

[1]) So, nicht Hans G., wie es S. 199 heißt.

Vertiefung nicht immer erreicht werden, doch bleiben Moogs Ausführungen immer anregend. Bei einer Neuauflage sollte ein Register und ein genaues Literaturverzeichnis am Schluß des Buches nicht fehlen, das sich dann hoffentlich auch auf besserem Papier präsentieren wird. A. Buchenau.

Paul Natorp. 1. Der Deutsche und sein Staat, 2. Kant über Krieg und Frieden. Beides im Verlage der Philosophischen Akademie in Erlangen. 1924. 120 bzw. 56 S.
Die erste Schrift enthält eine Rede Natorps über Volk und Menschheit, die er Ostern 1923 auf der jungsozialistischen Tagung zu Hofgeismar gehalten hat und die von völkischer Seite heftige Anfeindung erfahren hat, ferner einen Bericht Natorps über die Grundtendenzen dieser Tagung und als Kernstück eine philosophische Untersuchung über das Wesen des Staates, so daß in diesen beiden Büchern die geschichtsphilosophischen Ideen, die Natorp in dem Kriegsbuche vom „Weltberuf des Deutschen" mehr geschichtlich dargelegt hatte, systematisch vertieft und ausgebaut werden. Natorp unterscheidet außer Theorie oder wissenschaftlicher Betrachtung und Praxis oder Wirklichkeitsleistung als ein Drittes die Poiesis d. h. die ins Unendliche sich erstreckende schöpferische Gestaltung, und in ihr sieht er den Wert, das eigentliche Wesen des Lebens. Das sozialpädagogische Ideal der Gemeinschaft kann nur erreicht werden, wenn auf Gewaltanwendung bewußt und konsequent Verzicht geleistet wird, denn Gewalt zerstört nur, schafft aber nie etwas letzten Endes, vor allem nie menschliche Gemeinschaft. Wir behalten uns ein Eingehen auf Natorps Ideen für ein anderes Mal vor und möchten für diesmal nur kurz auf die bedeutsamen, nachgelassenen Schriften hinweisen. B.

Sozial-Politik.

Heinz Marr. Von der Arbeitsgesinnung unserer industriellen Massen. 1924. Verlag Englert und Schlosser. Frankfurt a. M. 17 S.
Der Verfasser erörtert die Frage nach der Einstellung des deutschen Arbeiters zur Maschine und seine Art der Arbeitsauffassung. Dabei zeigt sich gegenüber der genossenschaftlichen Art des romanischen Arbeiters beim deutschen Arbeiter ein starrer Staatssozialismus. Der Kantische Pflichtbegriff, so führt Marr aus, der die Pflichterfüllung an sich ohne Frage nach ihrem persönlichen Nutzen, also auch die Arbeit an sich ohne Frage nach ihrem persönlichen Genuß in einer Weise verherrlicht, die der außerdeutschen Welt stets unverständlich bleiben wird, dieses asketische, soldatische Pflichtideal durchwaltet auch unsere proletarische Welt, beseelt auch ihren marxistisch entstellten, immer noch unerlösten Sozialismus. Arbeitsbeamtentum unter dem Schutz eines alleskönnenden, starken Staates, das ist das Ziel der großen Massen, Erlösung von dem Alpdruck der Unsicherheit, Sicherung durch — Pensionsberechtigung. Im Grunde ein kleinbürgerliches Ideal, das die Massen der Qualitätsarbeiter heute völlig beherrscht. Daß damit der Eigenwert der Qualitätsarbeit, daß so der ethisch-soziale Grundgedanke (genossenschaftlicher Aufbau des nationalen Lebens aus Eigentätigkeit kleiner Gruppen heraus) nicht zur Verwirklichung kommen wird, muß zugegeben werden, und zweifellos ist eine Überwindung dieser Einseitigkeit eine innere Notwendigkeit. Buchenau.

Ricarda Huch, „Michael Bakunin und die Anarchie", 1923. Insel-Verlag.
Wenn man dieses Buch in die Hand nimmt, ist man zunächst recht erstaunt darüber, daß die berühmte Dichterin sich Bakunin zum Gegenstande eines Werkes auserkoren. Sollte das unruhig über Europa dahinzüngelnde Leben dieses Russen sie gereizt haben, denn man konnte nicht gerade annehmen, daß die „Ideen" Bakunins sie angesteckt hätten?!

Aus den bisherigen Darstellungen von Bakunins Leben und Lehre konnte man keinen rechten Einblick in Bakunins Wesen gewinnen: teils waren sie Stoffsammlungen wie Dragomanows Einleitung in Bakunins „Sozialpolitischen Briefwechsel", teils versanken sie in der Darstellung des Hin und Her zwischen Bakunin und Marx und in den äußeren biographischen Angaben wie Steklows Lebensbild. Lesbar waren alle die früheren Darstellungen nicht.

Demgegenüber nimmt einen die Lektüre von Ricarda Huchs Buch bald gefangen. Ein solches Kapitel wie „Michael Bakunins Vaterhaus und Jugend" zeigt ihre Kunst in vollem Lichte: den Menschen Michael Bakunin lebendig unter seine Zeitgenossen, sein Elternhaus, seine Freunde zu stellen. Man atmet auf, wenn man die künstlerische Atmosphäre dieser russischen Landadelsfamilie liebevoll geschildert sieht. Man beginnt Bakunins Wesen zu begreifen: ein Mensch des Herzens und des impulsiven Eigenwillens, nicht so sehr ein Mensch des Kopfes. Zwar hat er sich Hegels Dialektik angeeignet, deren bewegender Kraft die Dichterin nicht gerecht wird, aber es war mehr die Bewegung in der Dialektik, nicht die Formulierungen Hegels.

So wie er bald dem Rahmen des Elternhauses entwächst, so auch dem russischen Offiziersleben, dem Studium in Berlin — überhaupt allen festen Lebensformen: überall anregend, Freundschaften schließend, revolutionäre Bewegungen schürend, bereit, das bürgerliche Leben dem Chaos und damit einem neuen Werden zu überliefern. Im Grunde ein Schrecken aller Philister und doch immer wieder in allen Kreisen gern gesehen wegen seiner lebendigen Persönlichkeit.

Die Vorstellungen, die von Bakunin umherspuken, besagen etwa: ein Mensch des Chaos, der nicht zu hassen ist und sich in nichts hineinordnet — eine Art Zigeuner, mit dem sich zu befassen eigentlich auf schlechte Manieren deutet. Ricarda Huch hat seinen Lebenstyp gegenüber Karl Marx herausgearbeitet: das flammende Herz gegenüber dem harten Schädel. Als Antipoden Marxens muß man in der Tat Bakunin ansehen. Die Zeit, in der ein solcher kapitaler Kopf sein sozialistisches System der Welt einhämmerte, mußte einen Menschen hervorbringen, der durchaus systemlos war und dem nichts über das Leben, die lebendige Bewegung als solche ging.

In seiner Art war Bakunin ein reines Phänomen — als solches allerdings bisher verborgen. Ricarda Huch hat es herausgearbeitet und den Ideen Bakunins nur den bescheidenen Platz eingeräumt, der ihnen zukommt. Sie hat den eigentlich biographischen Darlegungen ein an sich interessantes Kapitel vorausgeschickt: „Rußlands Beziehungen zur europäischen Geschichte", aber ich finde, daß sie viel weiter hätte ausholen müssen. Denn Bakunins Herausfallen und Herausdrängen aus allen Formen, ist nur eine Metamorphose des östlichen Geistes: der orthodoxe Christ sieht in der Welt und den sozialen Formen den Schauplatz des Bösen, den er meiden muß. In dem Weg in das Innere, in mystischer Versenkung sucht der byzantinische und russische Mönch zum reinen Leben, zum Christus vorzudringen. Ricarda Huch stellt selbst sehr überzeugend dar, daß Bakunin einem religiösen Hause entstammt — seine Formlosigkeit hätte sie als Metamorphose des östlichen Lebensgefühls darstellen können: dann wäre ihr Werk, das als solches in dem Schwunge der Darstellung Bakunin kongenial geworden ist, die Darstellung eines östlichen Lebenstypes geworden, sie hätte Marx als den westlichen Antipoden Bakunins darstellen müssen — und wäre dazu gelangt, Bakunins Stellung in seiner Zeit noch deutlicher herauszuarbeiten. Wenn sie dann noch Hegel, für den ihr das Organ zu fehlen scheint, als typischen Mitteleuropäer behandelt hätte, von dem beide — Bakunin wie Marx — entscheidend

beeinflußt werden, von dem sie sich aber in entgegengesetzten Richtungen entfernt haben, hätte sie ein für unsere heutige Zeit noch lebendigeres, ein notwendiges Buch geschrieben. Walter Kühne.

Guglielmo Ferrero: Demokratie oder Terror? Die Diktatur in Italien. Stuttgart, Jul. Hoffmann. 207 S. Kl. 8^0. M. 4,50, geb. M. 6,—.

Diese Übersetzung zweier politischer Schriften des berühmten italienischen Historikers, mit kurzem Geleitwort von Egelhaaf, führt in die Stimmung derjenigen Intellektuellen Italiens ein, die mit dem Gewaltstreich Annunzios auf Fiume und der Diktatur Mussolinis unzufrieden sind und durch die Stärkung des demokratischen Prinzips eine gesunde Staatsautorität auf breitester Basis wiederherstellen wollen.

Mit leidenschaftlichem Schwung und rhetorischer Geste wird der korrupte Scheinparlamentarismus, die Cliquenwirtschaft, die Ideenlosigkeit und das Hin- undherschwanken der Regierung in der inneren Politik vor und während des Krieges gegeißelt; aber auch der starke Mann Mussolini findet keine Gnade vor den Augen dieses strengen, an der Geschichte geschulten Richters. Er ist für alles haftbar, und doch von seinen Dienern abhängig, die ihm alle wirkliche Gewalt aus den Händen winden. Ihm fehlt zudem, von persönlichen Eigenschaften ganz abgesehen, der Rückhalt eines starken Deutschlands und die autoritative Stütze eines die Massen im Zaum haltenden Österreichs und Rußlands. Ferrero weiß, daß die äußere Politik den Primat vor der inneren haben muß, daß Machtentfaltung nach außen nicht durch innere Parteiungen gehemmt werden darf, sondern im Gegenteil das erste Postulat aller Parteien bleiben muß. Das Phantom eines italienischen Weltstaates aber weist er von sich: die Anlehnung an gleichgeartete, autoritativ geleitete Staaten erscheint ihm das Richtige. Nachdem die Zeit der Dynastien in Europa vorbei ist, werden auch die Demokratien untergehen und ins Chaos versinken, wenn sie nicht den Gesamtwillen einer Nation durch Selbstzucht zu einem neuen Autoritätsprinzip zu erheben verstehen. Das drohende Schreckgespenst des Bolschewismus kann nicht durch eine Diktatur im Stile Mussolinis, sondern nur durch eine Regierung gebannt werden, die den Volkswillen zu formen und in Taten umzusetzen, die die Opposition als ein Recht des Volkes und eine Notwendigkeit für sich selbst zu schätzen weiß. Jede Diktatur muß ideenarm sein und ebenso unfruchtbar bleiben, wie jede Revolution seit der großen französischen, die ein Ausbruch schöpferischer, zu lange unterdrückter Kräfte war. Revolutionen sind jetzt nur ein Versinken ins Leere, sie können nur zerstören, nicht aufbauen, müssen zur Anarchie führen. Autorität ist die Losung; sie kann aber nur gedeihen, wenn der innere Hader aufhört und alle Parteien das Staatsinteresse höher schätzen als ihre Doktrinen.

Es sind beherzigenswerte Gedanken, die zwar zunächst auf die italienische Lage zugeschnitten sind und mit südlicher Rhetorik in uns ungewohnter feuilletonistischer Pointierung vorgetragen werden, aber auch deutsche Lebensfragen berühren und nicht zu unterschätzende allgemeine Wahrheiten enthalten. Wie freilich ein Volk diszipliniert und zu positiver Gemeinschaftsleistung erzogen werden soll, wie es sich eine Regierung schaffen kann, die Einigkeit, Recht und Freiheit verbürgt und genügend Autorität besitzt, um dem wahren Volkswillen (was ist das überhaupt??) Geltung zu verschaffen — das Geheimnis verrät auch der idealistische Historikopoliticus nicht, der schließlich auch nur sittliche Postulate aufstellen kann. Trotzdem mag das Schriftchen gute Wirkung tun und sei bestens empfohlen.

Dr. Reimann.

Völkerkunde.

Herman George Scheffauer. „Das Land Gottes. Das Gesicht des neuen Amerika." (Autorisierte Übersetzung von Tony Noah.) Hannover 1923. Paul Steegemann. 254 Seiten. 4,60 Gm.

Dieses Buch ist aus Vorträgen, die der Verfasser in englischer Sprache an der Lessing-Hochschule in Berlin gehalten hat, herausgewachsen, und setzt sich zum Ziel, die Illusionen der Deutschen über Amerika zu beseitigen.

Für die ganze Betrachtungsart Scheffauers ist wesentlich, daß er eine außerordentliche Vergröberung des Amerikanertums seit dem Eintritt Amerikas in den Weltkrieg sich vollziehen — und nur in einigen einzelnen ein Bewußtsein davon dämmern sieht, was im Lande Gottes — in „God's own country", wie die Amerikaner ihr Land nennen — im Gange ist. Amerika (d. h. die Vereinigten Staaten) steht in einer geschichtlichen Wende. Um die Bedeutung dieser Wende zu enthüllen, bringt Scheffauer einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung Amerikas überhaupt, ehe er auf die heutigen Verhältnisse eingeht.

Als einen wesentlichen Bestandteil des amerikanischen Lebens betrachtet er den Geist der Pilgerväter, die 1620 in Plymouth Rock in Massachusetts landeten, und ihrer Nachfolger, der Puritaner: ihr unbeugsamer Wille, ihre Lebensführung im alttestamentarischen Sinne, aber auch ihr Fanatismus und ihre Intoleranz gaben ihnen das Übergewicht über alle anderen Einwanderergruppen.

Religiöse Toleranz und geistige Duldsamkeit sind erst durch deutsche Einwanderer seit dem Jahre 1683, in dem Pastorius mit dreizehn Krefelder Familien in Philadelphia eintraf, und durch die Siedlungen des großherzigen und menschenfreundlichen William Penn in Pennsylvanien nach Amerika gelangt. Aber der finstere Geist der Puritaner, die jede Lebensfreude als eine von Höllenmächten ausgehende Versuchung betrachteten, ist in vielen Metamorphosen, oft sehr versteckter Natur, wirksam geblieben: als ein gewisser engherziger Moralismus ist er unverkennbar.

Scheffauer weist darauf hin, daß der erste Protest gegen die Versklavung der Neger und die erste Forderung nach politischer Freiheit der Kolonien von den deutschen Ansiedlern in Pennsylvanien ausgegangen ist, daß der Unabhängigkeitskrieg ohne die organisierende Tätigkeit des deutschen Barons von Steuben zusammengebrochen wäre. (Heute scharen sich ja die Deutsch-Amerikaner um die Steubengesellschaft!)

Mit der Redekunst Thomas Jeffersons, des Verfassers der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, sieht er die Macht der hypnotischen, rhetorischen Phrase auf die Amerikaner ihren Einfluß beginnen.

Nach einer Behandlung der Politik George Washingtons, die Nichteinmischung der Amerikaner in die europäischen Angelegenheiten empfahl, und der Monroe-Doktrin, die Nichteinmischung der Europäer in die amerikanischen Verhältnisse verlangte, geht er auf die Anfänge der politischen Korruption unter dem Präsidenten Andrew Jackson, auf den Bürgerkrieg, auf die Ausbreitung der Korruption unter dem Präsidenten Grant ein. Wichtig scheint ihm das Zurücktreten der germanischen Einwanderung seit den 80er Jahren und die schon vor dem Weltkriege zunehmende imperialistische Haltung Amerikas, das die Indianer zurückdrängt, Mexiko verkleinert, Kuba annektiert, Kolumbia zugunsten der Unternehmung des Panama-Kanals unter Roosevelt erdrosselt. In Wilsons Politik sieht er die Demokratie in die Autokratie stürzen und die Herrschaft der Kapitalisten furchtbare Ausmaße annehmen.

Wer in Amerika Erfolg haben will, muß verstehen, die Masse suggestiv zu beeinflussen — namentlich durch moralistische Lockrufe —, muß den „Enthusiasmus" in Bewegung setzen können, der rücksichtslos über jeden Widerstand hinweggeht.

Fabelhaft ist der amerikanische Pressemechanismus ausgebaut: es gelingt ihm die amerikanische Mentalität in eine Schablone, die „normalcy", zu bringen und durch ewige Anrufung der Demokratie die Masse so zu verblenden, daß sie mit Enthusiasmus sich unfrei machen läßt. Nachdem der Boden des Landes ausgebeutet worden, bietet die Bevölkerung ein noch ergiebigeres Ausbeutungsgebiet: vor der Presse gibt es kein abgeschlossenes Privatleben mehr, sie sieht in alle Familienverhältnisse hinein, die „Häuslichkeit" verliert ihre Bedeutung: gesellschaftliche, geistige und seelische Schablone verschlingen die einzelnen.

Die Entwicklung der Industrie schmiedet die Männer an die Wirtschaft, so daß sie bloße Arbeitstiere werden; Kultur — im schablonenmäßigen Sinne zu betreiben ist den Frauen überlassen. Das „Geschäft" der Männer kommt einer Besessenheit gleich.

Nur auf der Oberfläche gelingt es, das Geschlechtsleben zu verstecken, zahllose Verdrängungserscheinungen würden den Sexualpathologen sensationelles Material liefern.

Die Mechanisierung und Mammonisierung des amerikanischen Lebens zeigt die politische Organisation, die schlechthin „Maschine" genannt wird.

Es ist nicht zu leugnen, daß große industrielle Unternehmungen „den Wert eines gesunden Körpers und zufriedenen Geistes" wohl kennen, aber auch wissen, daß die Erholung der menschlichen Maschinen überwacht und schablonisiert werden muß.

Das amerikanische Leben raubt den Menschen die Konzentrationskraft und so verfallen sie der Macht des Kinolichtbildes, dessen Wirkung zuletzt die eines Brandmales wird.

Außerordentlich intolerant ist die amerikanische Öffentlichkeit gegen selbständiges Denken — und sind die Stifter und Gönner der amerikanischen Universitäten gegen unabhängige wissenschaftliche Arbeit. „Jede Ketzerei wird streng bestraft."

Das alles veranlaßt Scheffauer zu der Bemerkung, die er als Motto seinem Werk hätte vorsetzen können: „Was ist Amerika dem Amerikaner?" Darauf antwortet er selbst mit Stolz und übertriebenem Pathos: „God's own country!" (Das Land Gottes.) Und doch haben heutzutage viele Amerikaner die leise Ahnung, daß auch Satan sein Eigentumsrecht geltend macht. (S. 9.)

Es ist angesichts der Darlegungen Scheffauers nicht erstaunlich, wenn er in dem Kapitel „Kunst und Literatur" offen darlegt, daß in Amerika kein Boden für wahre schöpferische Kunst und Literatur ist. Wirkliche Poeten wie Walt Whitman, „dessen Werk und dessen Geist den meisten Deutschen besser bekannt sind als den meisten Amerikanern" (S. 186) und Edgar Allan Poe sind dem „Gesetz des geistigen Prohibitionismus" verfallen, das „gegen jeden freien und selbständigen Dichter und Autor, der keine Krompomisse eingeht, noch heute angewendet wird". Er weist auf die Werke „Main Street" und „Babbit" von Sinclair Lewis hin als die Schattenseite dessen darstellend, was die Überpatrioten und geistigen Reklamemacher ins Licht stellen, sieht in den Werken von Joseph Hergesheimer „den Beginn einer neuen Stellung des amerikanischen Autors zum Leben . ., eine reifere künstlerische Auswahl . .", lobt die glänzenden Stücke von Eugene O'Neill und die von Frank Reicher geleitete Bühne „Theater Guild" in Neuyork. Aber diese Männer haben

noch nicht gegen das schreckliche Opiat, das der Amerikaner täglich mit seiner Zeitung aufnimmt, ankommen können. Sie wirken auf eine kleine Minderheit. Kritiker wie H. L. Mencken und Ludwig Lewissohn, Satiriker wie Ambrose Bierce sind Oasen in der Wüste.

Scheffauer schreibt: „Da ich selbst alle Zeit unpatriotisch genug gewesen bin, mein Vaterland zu dessen Heil zu kritisieren, so erkläre ich hiermit, trotz aller Gefahr, daß ich bei meiner eventuellen Rückkehr nach den Vereinigten Staaten von dem Ku Klux Klan oder der Amerikanischen Legion gelyncht werde, daß meiner Ansicht nach das heutige Amerika im Guten wie im Bösen ein modernes Barbarentum ist, das, nachdem es Europa unterjocht hat, Ehrgeiz genug besitzt, um an die Eroberung der Welt zu gehen und der ganzen Menschheit eine oberflächliche, mechanische und materialistische Gesellschafts-, Wirtschafts- und Staatsordnung aufzuzwingen." (S. 224.)

Gegen den Schluß seines Buches, das man mit einem Zuge liest und das man immer wieder zur Hand nimmt, läßt Scheffauer durchblicken, daß das Wesen Amerikas sich nur durch eine Reihe von Bildern eigentlich fassen lasse, daß der Künstler es eher deuten werde als der Wissenschaftler. Er verrät so nebenher, daß er in einem feurigen Jugendroman von epischem Umfang den Niagara als Symbol gewählt habe. Da er aber hinzufügt, daß dieser Roman noch der verbessernden Hand bedürfe, wollen wir ihm wünschen, daß ihm eine künstlerische Bewältigung seines Erlebens im „Lande Gottes" gelingen möge — und im weitesten Umfange wirksam werde.

Walter Kühne.

Literaturgeschichte.

Alois Brandl. Shakespeare. (Leben — Umwelt — Kunst.) Neue Ausgabe. Berlin und Darmstadt. Ernst Hofmann u. Co. 1922. 517 S.

Man kann an eine Shakespeare-Biographie von sehr verschiedenen Seiten herangehen, von denen die dankbarste die vorwiegend ästhetische ist. Seine Dramen und Gedichte inhaltlich wiederzugeben, die hohe Kunst der Darstellung dem modernen Menschen näher zu bringen, das ist eine stets dankbare Aufgabe. Nicht so gut hat es der Philologe, der rein wissenschaftlich sich mit dem Dichter beschäftigt und dabei auf Exaktheit und Vollständigkeit seiner Angaben bedacht ist. Leicht erweckt ein solches Buch den Eindruck des Vielerlei, und man vermißt das einigende Band. Eine solche entsagungsvolle Arbeit hat Brandl auf sich genonmen und bietet uns hier die Früchte einer mehr als ein Menschenalter andauernden Beschäftigung mit Englands größtem Dichter. Die „neue Ausgabe" ist im Gegensatz zur knappen ersten Auflage ein Buch von rund 500 Druckseiten und enthält eine Fülle von Material über Leben, Umwelt und künstlerische Mittel. Das philosophisch-ästhetisierende Räsonnement ist mit bewußter Absicht, wenn nicht ganz, so doch in der Hauptsache, ausgeschaltet, und so ist dieses Buch nicht ganz leicht zu lesen. Es ist nicht geeignet für denjenigen, der an Stelle der Werke eine bequeme Paraphrase haben möchte, aber es ist ein wahrer Schatz an Hinweisen und Quellennachweisen für den Shakespeare-Kenner und kann auch dem Studenten durchaus empfohlen werden, der sich in die gewaltige Materie einarbeiten will. Um die Persönlichkeit Shakespeares in ihren wechselnden Phasen klarzulegen, ist hier der ganze verwickelte Apparat der literarhistorischen Forschung aufgeboten: die Zeichnung des Umwelteinflusses, die Altersbestimmung der Werke, die Vergleichung der Quellen, die Verfolgung seiner Lieblingsfiguren und -gedanken durch bestimmte Zeitläufte hindurch, die Entwicklung seiner Stilmittel. Mit Recht bemerkt Brandl,

daß eine namhafte, bedeutende Kunst immer schon Fortführung bereits vorhandener Kunst ist, durch Vererbung aus weiterem Kreise und durch Lernen von einzelnen Vorgängern, „durch eigenes Erlebnis des Dichters und durch Beobachtung fremden Lebens; wie dies an einem Schaffenden sich vollzieht, das muß in einer wirklich eindringenden Künstlerbiographie stets im Mittelpunkte stehen und durfte nicht durch allgemeine Kulturdinge überwuchert werden“ (S. 470). Das ist die beste Selbstcharakteristik, die sich der Verfasser geben konnte, denn eine „wirklich eindringende“ Sh.-Biographie liegt hier in der Tat vor. Brandl ist hinsichtlich der ersten Folio sehr konservativ, denn alle 36 hier gebrachten Stücke sind nach ihm unbezweifelbar echtes Sh.'sches Gut, und noch ein anderes Moment ist sehr bedeutsam: der Nachweis der starken Abhängigkeit Sh.'s vom Altertum (man vgl. z. B. das über den Hamlet-Monolog in seiner Abhängigkeit von Cicero de finibus Gesagte!). Deutsche Wissenschaft hat hier ein Denkmal dem großen Dichter errichtet, auf das wir in diesen Zeiten des Niedergangs stolz sein können. A. Buchenau.

Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf. Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos. 2 Bände, I. 244 S.; II. 338 S. Berlin. Weidmannsche Buchhandlg. 1924.

Dieses erstaunlich jugendfrisch geschriebene Buch des Altmeisters Wilamowitz ist der Wissenschaftsgesellschaft zu Lund gewidmet, und im Vorwort betont der Verfasser mit Recht unsere Dankesschuld gegenüber Schweden, das deutschen Gelehrten und unsern darbenden Kindern in selbstlosester Weise geholfen hat. In dem Buche, dessen zweiter Band der Interpretation der erhaltenen Gedichte des Kallimachos und anderer hellenistischer Dichter gewidmet ist, enthält der erste Band eine bei aller Knappheit geradezu meisterhafte und in sich abgerundete hellenistische Kulturgeschichte, wobei unter Hellenismus die Zeit zwischen Alexander und Augustus verstanden wird. Leben und Taten der hellenistischen Könige wird lebhaft geschildert, die Städtekultur nach Wissenschaft, Philosophie und Kunst mit satten Farben dargestellt und dann ausführlich von der Dichtung gehandelt (I. Epos und Idyll, II. Epigramm). Kapitel III (die Hochblüte) berichtet über die Gründung und Bedeutung von Alexandria und stellt Leben und Wirken des Kallimachos dar. Vieles ist ja gewiß nur für den engeren fachwissenschaftlichen Kreis berechnet und geeignet, daneben stehen aber kleine Kabinettstücke der Schilderung z. B. der hellenistischen Philosophie (I 57 ff), die jedem etwas bieten, der Sinn und Verständnis für antike Geisteskultur hat. Das Buch hat vom Verlage eine seiner Bedeutung entsprechende, würdige Ausstattung erfahren. Buchenau.

Bücher der Bildung. Albert Langen Verlag, München 1924. Band I: Ur-Goethe; Band IV: Wilhelm Scherer. Von Wolfram bis Goethe; Band V: Die schönsten Essays von Goethe. 249 S.; 266 S.; 230 S.

Aus der neuen Sammlung des Langenschen Verlages in München seien heute drei Bände herausgegriffen, die es alle mit Goethe zu tun haben. Die Sammlung gründet sich auf ein feines Wort des Zeitgenossen, der mit Schiller das Wesen des Dichters vielleicht am tiefsten verstanden und erfaßt hat, Wilhelm v. Humboldt. Dieser vergleicht einmal die Ausdrücke Zivilisation, Kultur und Bildung und führt aus: Zivilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung. Kultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. „Wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle

des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt.“ Auf Grund dieses Mottos hat der Verlag eine bedeutsame Auswahl aus dem Besten getroffen, was das deutsche Schrifttum bietet. Der erste Band bringt den Ur-Götz, den Ur-Faust, die Ur-Iphigenie, die in dieser Zusammenstellung zu lesen etwas ungemein Reizvolles hat. Mit Recht hebt Hofmiller in seinem „Nachwort“ hervor, daß der Ur-Faust aus einem Guß und ganz in einem Stil ist. Natürlich soll man sich hüten, zu vergleichen und Wert-Urteile zu fällen, vielmehr sich lieber freuen, daß wir die verschiedenen Fassungen neben- und nacheinander genießen können. Als Gegenstück dazu sind in Band V die schönsten Essays von Goethe gesammelt, auch dies durchweg köstliche Perlen, 23 an einem Rosenkranze aufgereiht. Goethe ist nicht nur unser größter Dichter, sondern auch unser größter Essayist und zwar beides aus demselben Grunde. Dichtungen wie Essays sind Gelegenheitsschöpfungen im höchsten Sinne, persönlichem Erlebnis entsprungen und von irgendeinem Punkte doch, der Monade gleich, das Universum des menschlichen Geistes widerspiegelnd. Dazu lese man dann als Drittes Scherers Aufsätze über Wolfram, Walther, Luther und Lessing, Herder, Schiller und Goethe. Die prächtige Sammlung, über die wir noch weiter berichten werden, kann aufs wärmste empfohlen werden.

Buchenau.

Gesellschaftsnachrichten.

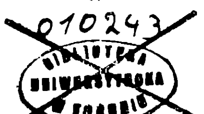
Richard Eickhoff. Zum 70. Geburtstag.

Vor kurzem feierte Professor Richard Eickhoff in Remscheid seinen 70. Geburtstag. Seit vielen Jahren gehört er dem Vorstande der Comenius-Gesellschaft an und ist unseren älteren Mitgliedern auch als eifriger Mitarbeiter unserer Zeitschrift bekannt. Eickhoff gehört zu den vielseitigsten Persönlichkeiten, zu den Männern, die mit einem umfassenden Wissen eine comenianische Geistesart verbinden. Als Jugenderzieher und Lehrer war er ein bekannter Vorkämpfer für die Reform des höheren Schulwesens, für die er als hervorragendes Mitglied der Freisinnigen und der Fortschrittlichen Volkspartei im Reichstag und im preußischen Abgeordnetenhaus fast zwei Jahrzehnte hindurch gewirkt hat. Seiner eifrigen Mitarbeit ist es mit zu danken, daß die Gleichberechtigung der Realgymnasien und der Realschulen mit den Gymnasien anerkannt worden ist. Auch sonst hat seine Stellung zu Fragen der Kultur- und Schulpolitik reiche Früchte getragen. Allzeit ist er auch ein unerschrockener Bekämpfer des Antisemitismus gewesen. Sehr bekannt ist er auch weitesten Kreisen als Führer innerhalb der deutschen Friedensbewegung geworden. Von 1905 bis 1919 war er Vorsitzender der deutschen Gruppe der Interparlamentarischen Union, deren eifriges Mitglied er heute noch ist. Es muß für Richard Eickhoff eine besondere Genugtuung sein, daß grade in der heutigen Zeit sowohl in der Schulpolitik wie auf dem Gebiete der Völkerversöhnung die Entwickelung sich in der Richtung vollzogen hat, wie er sie seit Jahrzehnten ersehnt und erstrebt hat. Möge es ihm vergönnt sein, noch weitere Früchte seiner Lebensarbeit zu erleben.

Hz.

Manuskripte werden erbeten an den Redakteur **Dr. Siegfr. Mette, Berlin-Südende, Oehlertstr. 26.** Telephon Südring 779.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. Siegfr. Mette. Berlin-Südende, Oehlertstr. 26.
Verlag und Druck: Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.



NEWA-VERLAG • BERLIN SW 48